56e ANNÉE (6e SÉRIE) N° 24 15 JUIN 1939

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

Mgr A. ROZIER
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
Docteur en Théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — 1° Un curé arrivant dans sa seconde paroisse à 8 k. de sa résidence, pour biner le dimanche, s'aperçoit dix minutes avant de commencer qu'il n'a pas d'hostie (les rats avaient dévalisé la boîte de carton qui contient les hosties). Il a célébré avec du pain ordinaire, mais l'a fait discrètement.

Parmi les auteurs consultés après coup, les uns disent que c'est licite ; d'autres l'interdisent même dans le cas de communier un malade en viatique. Qu'en pense l'*Ami ?*

2° Le 7 déc. 1918, la S. C. des Sacrements a condamné comme un abus la coutume de consacrer des hosties datant de 2 ou 3 mois. Quelle est la gravité de cet abus, si les hosties ne présentent aucun signe d'altération ? Y a-t-il obligation grave pour un curé qui a laissé s'accumuler des hosties, de sacrifier celles qui ont plus d'un mois ou cinq semaines ?

3° Le vin de messe doit être conservé à l'abri de l'air pour ne pas s'éventer et s'aigrir. Serait-il illicite de se servir de vin qui est resté ainsi dans une bouteille ou une burette débouchée pendant assez longtemps, un ou plusieurs jours ?

4° Le mélange de vins de provenance diverse, mais naturels, est-il illicite pour le saint sacrifice ?

R. — Ad I. Azyme ou fermenté, pourvu seulement qu'il soit usuel, le pain employé dans la célébration du saint sacrifice est matière valide de l'Eucharistie. Notre-Seigneur à la dernière Cène a pris, pour consacrer, le pain alors en usage chez les Juifs. Sans doute, ce jour-là, pour manger l'agneau pascal on prenait du pain azyme ; mais Notre-Seigneur n'a pas attaché à cette particularité le pouvoir qu'il allait donner à ses Apôtres de reproduire le geste accompli en la Cène. Quand il avait promis l'Eucharistie, il avait parlé simplement de pain. Le pain de froment est la nourriture ordinaire. C'est ainsi qu'on l'a entendu dans la primitive Eglise. Les successeurs des Apôtres, les prêtres pour consacrer l'Eucharistie prenaient le pain de la table à laquelle ils étaient venus s'asseoir avec les fidèles ; ils ne s'inquiétaient pas s'il était fermenté ou non.

Dans le désir cependant de reproduire plus exactement le geste de la Cène, l'Eglise latine adopta l'usage du pain azyme, tandis que l'Eglise d'Orient conservait l'usage du pain fermenté. Des raisons mystiques s'ajoutaient aux raisons historiques pour légitimer l'usage de l'un et l'autre pain. Le pain azyme, par exemple, mieux que le pain fermenté représente le corps du Christ conçu hors de la corruption du péché, et signifie avec une plus vive expression la pureté de cœur avec laquelle les fidèles le doivent recevoir. Le pain fermenté, de son côté, par le mélange de levain et de farine dont il est formé, représente d'une manière expressive le Verbe revêtu de notre chair, et par sa saveur plus accentuée rappelle aux fidèles la ferveur avec laquelle ils doivent le manger.

Quoi qu'il en soit des motifs qui ont déterminé la préférence des Grecs ou des Latins, c'est le pain d'usage courant, le pain de froment, fermenté ou non, qui est la matière valide de l'Eucharistie. Le Concile de Florence a levé tout doute à ce sujet : « Definimus in azymo sive in fermentato pane triticeo corpus Christi veraciter confici. » (Denz., n° 692). La *validité* du saint sacrifice est donc hors de cause dans la présente consultation.

Reste à examiner la question de *licéité*. Tandis que les Latins consacrent avec du pain azyme, les Grecs usent de pain fermenté. L'usage de chaque Eglise remonte à une haute antiquité. Par respect pour la tradition, le même Concile de Florence prescrivait encore pour chacune l'usage qui lui était cher : « sacerdotesque in alterutro ipsum Domini corpus conficere debere, unumquemque scilicet juxta suæ Ecclesiæ sive occidentalis, sive orientalis consuetudinem » (Denz., n° 692). Par ce texte, la discipline de l'Eglise était fixée tant et si bien que le Code ne fit pas autre chose que de la sanctionner à nouveau dans le can. 816 : « In Missæ celebratione sacerdos, secundum proprium ritum, debet panem azymum vel fermentatum adhibere ubicumque Sacrum litet. » Toutefois il faut bien remarquer la nuance sévère de l'obligation contenue dans les mots : *ubicumque Sacrum litet.* C'est l'interdiction formelle faite à un prêtre du rite latin de célébrer selon le rite grec, avec du pain fermenté, et réciproquement à un prêtre du rite grec de célébrer avec du pain azyme, même s'ils se trouvent dans un lieu où l'on ne célèbre pas selon leur rite. Un latin en voyage chez les Grecs, par exemple, ne pourrait donc pas arguer de la difficulté de trouver du pain azyme pour célébrer avec du pain fermenté, à la manière orientale. A plus forte raison ne pourrait-il, dans son propre pays, par simple préférence de caprice, délaisser le pain azyme pour le pain fermenté. Il commettrait certainement une faute grave.

Car la loi du canon 816 oblige *sub gravi* sans aucun doute. Pour s'en convaincre, il suffit de se reporter aux Rubriques du Missel concernant les défauts dans la célébration de la sainte messe, où il est dit : « Similiter si (panis) non sit azymus, secundum morem Ecclesiæ Latinæ, conficitur (sacramentum), sed conficiens *graviter* peccat » (III, 3).

Toutefois, ce n'est là qu'une loi ecclésiastique, qui ne saurait obliger *cum tanto incommodo*, qui doit s'effacer devant la loi divine ou la loi natu-

relle, d'autant que l'usage de tel ou tel pain ne met pas en cause la validité de la consécration. *Quels motifs alors pourraient permettre de substituer le pain fermenté au pain azyme ?*

Consultons les moralistes. La nécessité absolue ? Tous l'admettent d'un commun accord. Elle se vérifie quand, après la deuxième consécration, le prêtre qui devrait compléter le saint sacrifice n'aurait à sa disposition que du pain fermenté et serait dans l'impossibilité de s'en procurer de l'autre. Le cas peut se présenter dans une annexe, par exemple, où le prêtre s'aperçoit à la communion sous la première espèce que le goût accentué de pourriture accuse un pain corrompu qui n'était pas matière valide pour le sacrement. Il doit recommencer la consécration.

A part ce cas, les auteurs discutent et les moralistes sont en général plus rigoristes que les canonistes. Ainsi, s'agirait-il de consacrer d'urgence pour communier en viatique un malade en péril de mort ? S. Alphonse ne le permettrait pas, et lui qui excelle à faire le décompte des nombreux auteurs consultés adopte cette solution comme l'opinion commune et plus probable. Parmi les modernes, nous relevons au moins un avis très nettement négatif, celui de Merkelbach, qui écrit : « Consuetudo ecclesiastica adeo urget ut nec ad communicandum infirmum nec ut populus die festo audiat missam, licitum sit hunc ritum mutare » *(Summa theol. mor.*, t. III, n. 219). Cela nous paraît trop sévère, pour la raison que donne, par exemple, Prümmer : « Sed opposita sententia videtur esse probabilis et tuta, cum præceptum viatici sumendi derivetur ex jure divino. Jamvero præceptum juris divini prævalet præcepto juris ecclesiastici prohibentis consecrationem in pane fermentato » *(Manuale theol. mor.*, t. III, n. 171). A cette raison, Cappello en ajoute une autre tirée des canons 815 et 866, autorisant d'une part le prêtre à distribuer la sainte communion, et le fidèle à la recevoir, dans le rite qui n'est point le leur propre, en cas d'urgente nécessité, tout particulièrement pour la communion en viatique. Ces canons révèlent un adoucissement très sensible de la discipline en vigueur avant le Code. Pourquoi alors, si elle permet la distribution et la réception du viatique sous l'espèce du pain fermenté, ne permettrait-elle pas la consécration nécessairement préalable en cas de même nécessité ? « Eo vel magis id esse affirmandum opinamur, quia ex una parte urget præceptum divinum sacræ communionis recipiendæ in periculo mortis, ex alia parte vero nullum Codex continet vetitum hac de re, neque explicitum neque implicitum ; porro legislator, juxta notam juris regulam, quod voluit, expressit (ex. gr. can. 817), quod noluit, tacuit. » *(De Sacramentis*, t. I, n. 281).

Entre les opinions extrêmes de Merkelbach et de Cappello, il nous semble sage de s'en tenir à la *media via* et de conclure : Il serait *probablement* permis de consacrer avec du pain fermenté si c'était nécessaire pour donner la communion en viatique en danger de mort. C'est suffisant pour liciter l'action du prêtre, l'usage d'une opinion probable étant permis quand la validité du sacrement n'est pas en jeu.

Pourrait-on étendre la précédente conclusion au cas de la présente consultation ? « Parmi les auteurs consultés après coup, nous dit-on, les uns disent que c'est licite. » Nous aurions aimé les connaître, car nous n'avons pas réussi à les découvrir. C'est qu'en effet une dérogation de ce genre ruinerait l'efficacité de la loi. On verrait bien vite des prêtres négligents se soucier peu de pourvoir aussi scrupuleusement à la provision et au renouvellement des hosties azymes, puisqu'ils auraient toujours la ressource d'employer du pain fermenté. D'autre part, si l'on compare la loi de l'assistance à la messe dominicale et celle qui impose l'usage du pain azyme, toutes deux de droit ecclésiastique, on n'a pas de peine à reconnaître que la seconde est la plus rigoureuse. Entre le : « Festis de præcepto diebus missa audienda est » et le « debet panem azymum adhibere », il y a une différence de ton qui laisse entendre clairement que, dans le second cas, le législateur n'admet pas d'exception. C'est pourquoi, si les moralistes se plaisent à trouver des excuses à l'assistance à la messe jusque dans certains usages coutumiers assez banals, ils ne s'aventurent pas à en chercher pour l'usage du pain fermenté, en dehors de l'absolue nécessité. Pas plus que les moralistes se confinant dans un silence prudent, nous ne nous hasarderons à absoudre *(objective loquendo)* le prêtre qu'une mésaventure avait amené à substituer du pain fermenté au pain azyme requis, dans le louable but de donner à ses fidèles la possibilité d'accomplir leur devoir dominical.

Ad II. Les hosties à consacrer doivent être de pur froment et de fabrication récente. De même les hosties consacrées et conservées, soit pour la communion des fidèles, soit pour l'exposition du Saint-Sacrement, doivent être récentes et fréquemment renouvelées ; les anciennes doivent être régulièrement consommées. « Sanctissimæ Eucharistiæ particulas frequenter renovabit (parochus). Hostiæ vero seu particulæ consecrandæ sint recentes ; et ubi eas consecraverit, veteres primo distribuat, vel sumat » *(Rit. Rom.*, tit. IV, n. 7). C'est là le devoir du curé.

C'est également une règle qui touche tous les prêtres appelés à célébrer le saint sacrifice. A chacun de s'assurer qu'il a pour consacrer des hosties en bon état, et conformes aux saints canons que voici :

815, § 1 : « Panis debet esse mere triticeus et recenter confectus ita ut nullum sit periculum corruptionis. »

1272 : « Hostiæ consecratæ, sive propter fidelium communionem, sive propter expositionem Sanctissimi Sacramenti, et recentes sint et frequenter renoventur, veteribus rite consumptis, ita ut nullum sit periculum corruptionis, sedulo servatis instructionibus quas Ordinarius loci hac de re dederit. »

De ces règles, il appert avec évidence que le but des précautions exigées par l'Eglise est d'éviter tout danger de corruption, soit pour la matière à consacrer, soit pour les hosties consacrées qui doivent être conservées à l'usage du culte et des fidèles. Le pain corrompu n'est plus matière valide pour la consécration ; l'hostie corrompue ne garde plus la présence de Notre-Seigneur.

Le but poursuivi par le législateur, et l'insistance avec laquelle il en fait mention par deux fois, indiquent assez l'importance qu'il attache à la loi qu'il promulgue : *ita ut nullum sit periculum corruptionis.* Qui douterait, après cela, de la gravité

des négligences parfois constatées en certaines paroisses : les pains d'autel vieux de plusieurs mois et dégradés par l'humidité donnent au goût un relent de moisi ; la custode au tabernacle, plus ancienne encore, n'a pas été renouvelée depuis plusieurs mois ; le ciboire qui contient les espèces consacrées n'a jamais été purifié des parcelles qui se détachent immanquablement des hosties ; etc.

Les Statuts diocésains font écho au Code qui recommande de se conformer avec soin, *sedulo*, à leurs instructions. A titre d'exemple, voici ce qu'on lit dans ceux du diocèse de l'*Ami du Clergé :*

« Nous recommandons aux curés de n'employer que des hosties faites par des communautés religieuses ou par des personnes laïques dignes de confiance, et du vin reconnu naturel et qui ne soit nullement altéré.

Les Saintes Espèces seront renouvelées au plus tard tous les quinze jours, et même plus fréquemment si le tabernacle est humide.

Dans ce but, les curés ne consacreront que la quantité d'hosties nécessaires aux besoins de la paroisse. Ils veilleront aussi à ce que la provision d hosties non consacrées ne soit pas trop considérable, de façon que les hosties que l'on consacre soient vraiment de date récente. » (Art. 711).

Sévérité, dira-t-on. — Non ; car, ainsi que le fait remarquer le cardinal Gasparri, quand il s'agit du renouvellement des saintes espèces, il faut tenir compte de la date de fabrication des hosties. La plupart du temps, en effet, les curés ont à leur disposition des pains d'autel qu'ils reçoivent régulièrement par abonnement mensuel. Si donc ils consacrent des hosties ayant déjà un mois de confection, il sera temps de les renouveler après quinze jours, car elles auront six semains d'existence. Et le Code dit très clairement : « et recentes sint et frequenter renoventur ». Qu'elles soient récentes de confection, et ensuite soient renouvelées fréquemment.

Recentes, qu'est-ce à dire ? Le droit commun ne le définit pas. S. Charles Borromée disait : qu'elles n'aient pas plus de 20 jours. Et c'est la règle communément adoptée par les auteurs, et consacrée par la coutume. Jusqu'à 20 jours, en effet, le pain d'autel, conservé en de bonnes conditions, est encore frais. Il ne l'est certainement plus après deux ou trois mois. Le 7 décembre 1918, la S. C. des Sacrements, à qui l'on avait rapporté que des curés et des doyens avaient coutume de renouveler leur provision de pains d'autel seulement tous les deux ou trois mois, réprouve cette manière d'agir. Et à la question : « An probari possit hujusmodi praxis adhibendi, pro SS. Eucharistiæ sacramento, hostias a tribus vel duobus mensibus confectas ? » elle répond : « Negative, et servetur præscriptum Ritualis Romani et Codicis Juris canonici (cc. 815, 1272). » Puis, elle ordonne que sa réponse soit publiée dans les *Semaines religieuses* de tous les diocèses.

Voici la conclusion qu'en tire Cappello qu'à dessein nous citons intégralement : « Dispositio contenta in hoc decreto obligat sub lethali, ut pro certo tenemus : agitur enim de re gravi, imo gravissima, i. e. de periculo corruptionis sacrarum specierum avertendo. Ex decreto evidentissime sequitur, hostias a tribus vel duobus mensibus confectas dici non posse *recentes ;* idque, sedulo attendas, valere pro omnibus ecclesiis et universis diœcesibus, independenter a variis locorum ac temporum anni circumstantiis » *(De Sacram.*, n. 412).

Tels sont les principes, les règles. Ne souffriront-elles aucune exception ? C'est l'affaire des casuistes de faire de l'épikie. Or, s'il est bien évident, d'une part, que toute négligence à se conformer aux prescriptions de la loi constitue une désobéissance grave, il ne l'est pas moins, d'autre part, que si, malgré l'omission des précautions prescrites, il était avéré, dans un cas particulier, que le but de la loi est cependant atteint, c'est-à-dire, s'il était manifeste qu'une hostie n'est nullement corrompue et n'offre pas de danger de corruption prochaine malgré son ancienneté, on pourrait, pour un motif grave, v. g. parce qu'on n'en a pas d'autre à sa disposition, l'utiliser pour la consécration et la garder encore quelques jours, consacrée, avant de la consommer. Ainsi, dans la nécessité, nous excuserions de péché le curé qui consacrerait un ciboire d'hosties confectionnées depuis plus d'un mois. Remarquez bien que nous disons : *dans la nécessité*, et pour *un motif grave ;* ce qui ne saurait se présenter qu'exceptionnellement. — Mais nous n'excuserions pas de faute, facilement grave, un curé qui, habituellement, consacrerait des hosties confectionnées depuis au moins six semaines, pour être gardées encore dans le ciboire un temps indéterminé, selon la fréquence des communions, parce qu'il s'éloignerait certainement de l'exigence des saints canons : « *et recentes et frequenter renoventur... ita ut nullum sit periculum corruptionis.* » Pesez le terme *nullum*. Noldin dit : « Verum ad evitandum periculum irreverentiæ, hostiæ a duabus circiter hebdomadibus vel summum a mense debent esse confectæ, si locus et tempus non sit humidum : nam inter hostiarum confectionem earumque sumptionem interponi non debent nisi quatuor vel summum sex hebdomadæ » *(De Sacramentis*, n. 107, ad 2).

Cappello serait sans doute plus sévère, puisqu'il écrit : « In praxi standum est legitimis locorum consuetudinibus ac diœcesanis statutis, ita tamen ut a confectione ad renovationem hostiarum spatium unius mensis non excedatur, saltem de regula generali. Quod si fortasse exceditur ad breve tempus, per se nullum est peccatum, dummodo omne periculum corruptionis penitus absit ; ubi vero periculum adest, eo ipso, si nulla excuset causa proportionata, habetur peccatum, et quidem gravius vel levius, prout periculum sit proximum vel remotum, i. e., majus aut minus » *(op. cit.*, n. 411).

Bref, il y a pour les curés un devoir grave de veiller aux hosties qu'ils emploient, et de prendre toutes précautions utiles, notamment si leurs sacristies sont humides, pour parer à tout danger de corruption. Pour cela, le mieux est de renouveler régulièrement la provision d'hosties dans un délai utile, et de sacrifier résolument le reliquat des anciennes à l'arrivée des nouvelles. Un curé qui reçoit régulièrement, comme il arrive pour le grand nombre, par exemple, au début de chaque mois sa provision mensuelle, qui met de côté les anciennes, et renouvelle la custode et le saint ciboire régulièrement à chaque quinzaine, est assuré d'être en règle. Ce n'est qu'une habitude d'ordre à prendre, mais qu'il faut prendre.

Ad III. « Vinum debet esse naturale de genimine vitis et non corruptum. » (Can. 815, § 2).

Le vin employé pour le saint sacrifice doit, entre autres qualités, être pur, c'est-à-dire non mélangé de substances étrangères. Or, mélanger du vin avec du vin, du bordeaux avec du bourgogne, n'est pas additionner le premier d'une *substance étrangère*. Le résultat du mélange reste du vin pur, c'est-à-dire du pur jus de la vigne. Que celle-ci soit bordelaise ou bourguignonne, qu'on ait mélangé les raisins ou les vins sortant des cuves, le produit est du vin naturel. On ne doit avoir aucun scrupule à célébrer avec un tel mélange.

Mais pour être pur encore, le vin doit être en bon état de conservation. Le vin corrompu ou qui commence à se corrompre, le vin aigri, ou, selon l'expression des vignerons, le vin piqué doit être impitoyablement rejeté, car ce n'est plus du vin, partant ce ne saurait être matière valide du saint sacrifice. L'employer serait une faute mortelle.

Dès que le vin offre au goût les premiers symptômes de la corruption, il peut être encore matière *valide*, mais il n'est plus matière *licite*. On ne peut donc l'admettre que par exception, dans le cas de nécessité, pour un motif grave. Autrement, on commet une faute, parce qu'on s'expose d'abord à consacrer invalidement peut-être, et parce qu'ensuite on manque de respect à l'Eucharistie, tout comme en employant des pains d'autel maculés, moisis, anciens. Faute dont la gravité varie avec le danger de corruption susceptible d'entraîner l'invalidité d'une consécration.

Il faut raisonner de même pour le vin éventé. Tant qu'il est du vin, il est matière valide. Dès qu'il n'est plus jugé convenable pour la messe, il doit être écarté par respect pour l'Eucharistie.

Bref, le respect pour la sainte Eucharistie dictera toujours à la conscience sacerdotale d'écarter dans sa matière, pain ou vin, dans les choses qui doivent servir à son culte, calices, ciboires, corporaux, pales, purificatoires, etc., tout ce qui lui paraîtrait indigne du Dieu caché réellement présent sous les saintes espèces. On ne lésine pas quand il s'agit d'honorer Dieu.

Q. — Preuve de *l'identité du moi*. — « J'ai entouré l'os d'un pigeon, écrit le grand savant Flourens, d'un anneau de fil de platine ; peu à peu l'anneau a été recouvert de couches d'os successivement formées. Bientôt l'anneau ne fut plus à l'extérieur, mais au milieu, puis à l'intérieur de l'os. Comment ? Tandis que du côté externe, l'os acquérait des couches nouvelles qui ont recouvert l'anneau, il perdait du côté interne des couches anciennes qui étaient résorbées. Toute la matière de l'os a changé pendant mon expérience. Donc, toute la matière, tout l'organe matériel paraît et disparaît, se fait et se défait ; une seule chose reste, la force qui vit au milieu de la matière et qui la gouverne, *l'âme* ».

A tout cela un incroyant répond : « Entourez un jeune arbre d'un fil de fer. Après plusieurs années, le fil de fer sera à l'intérieur de l'arbre et complètement invisible ; cela prouve qu'en grandissant l'arbre a acquis des cellules nouvelles. — C'est tout. »

Que nous enseigne la Science au sujet de la transformation des cellules de notre corps et comment présenter l'argument de l'identité du *moi*, — de ce *moi* qui persiste malgré toutes nos variations organiques ?

Je serais bien heureux que vous puissiez me faire une réponse.

R. — Qu'est-ce que le *moi* ? Tel est le premier point sur lequel il est nécessaire de s'entendre.

Le « moi » ne peut être *psychologiquement* constitué que par la conscience qu'a l'être intelligent et libre de sa propre personnalité, à laquelle doivent être rapportés tous les phénomènes d'ordre spirituel, sensible et physiologique. L'élément *métaphysique* du « moi » ajoute à cette unité centrale de conscience l'individualité incommunicable. Ainsi considéré sous ce double aspect, le *moi* constitue la personne.

« L'idée du *moi*, dit fort justement M. Eugène Lenoble, est l'idée de ce *je ne sais quoi* qui marque de son empreinte la masse de mes états et leur communique une ressemblance profonde, quelques différences qu'ils présentent d'autre part. Ils peuvent, en effet, différer beaucoup entre eux, lorsque, par exemple, de longues années les séparent ; même s'ils se succèdent à brève échéance ou s'ils sont simultanés, ils ne sont jamais la réplique identique l'un de l'autre ; le courant de la conscience ressemble au fleuve du vieux philosophe : on ne s'y baigne pas deux fois dans les mêmes eaux ; mais quoique différents, mes états se ressemblent, *facies non omnibus una, nec diversa tamen*. Ils se ressemblent parce qu'ils portent tous le cachet inimitable de ma personnalité, parce qu'ils participent tous à l'idée de mon *moi*, qu'ils en sont les aspects infiniment variés ».

Cette idée du *moi* présente deux caractères essentiels : l'unité, l'identité.

« La conscience ramène d'abord à l'unité la diversité des états qui entrent dans la composition du *moi ;* mais cette unité est d'une nature absolument singulière, qu'il faut constater par l'intuition directe sans lui chercher à l'extérieur des équivalents introuvables. Puisqu'elle résulte d'une unification, elle ne ressemble pas à l'unité d'un point mathématique qui exclut toute composition, toute répétition de parties. Qu'il y ait dans le moi de la multiplicité, et même une multiplicité extrême, c'est ce que nous atteste le plus simple regard que nous portons sur nous-mêmes ; notre vie spirituelle s'épanouit à tout instant en une foule de facultés, de fonctions et d'événements aussi variés et aussi mouvants que les flots de la mer. Si divers qu'ils soient, la conscience personnelle, nous l'avons dit, les agglomère les uns aux autres et en forme un groupement dont l'unité, on le voit, est une synthèse d'éléments multiples et hétérogènes. D'autre part, cette unité ne doit pas être assimilée à celle qui existe dans une collection d'objets ou d'êtres matériels juxtaposés dans l'espace, par exemple à l'unité d'un tas de cailloux, ou d'un collier de perles, ou des soldats d'une compagnie ; car, ces êtres ou ces objets ne tiennent les uns aux autres que par un lien artificiel ou un rapport purement extrinsèque qui n'a rien de commun avec le lien intérieur et vivant qui rattache entre eux nos états d'âme. L'image d'un organisme serait moins imparfaite, mais elle trahirait encore la réalité ; car, les différents organes du corps, s'étalant eux aussi dans l'espace, sont encore extérieurs les uns aux autres ; au lieu que les états du moi vivent les uns dans les autres ; comme Bergson l'a si justement noté, leur multiplicité n'est à aucun titre une multiplicité de juxtaposition, mais une multiplicité de fusion, de sorte que dans un état que nous nous sommes vraiment assimilé, vit notre personnalité tout entière [1]. »

* *

En faveur de cette identité fondée sur l'unité de *conscience* nous ne voyons pas trop comment l'expérience de Flourens pourrait être invoquée, car elle est strictement confinée dans le plan de la *vie organique*, et nous venons d'entendre M. Le-

[1] Eug. Lenoble, article *Moi*, dans le *Dict. prat. des connaissances religieuses*, t. IV, col. 1074, 1076-77.

noble déclarer que l'image de l'organisme ne rend que d'une manière imparfaite l'unité du moi. Cette expérience ne peut donc être qu'un point de départ de raisonnement. C'est d'ailleurs sous cet aspect que l'envisage le P. Coconnier dans l'article, un peu vieilli, qu'a cependant encore accueilli le P. d'Alès dans le *Dict. Apol. de la Foi cath.* (art. *Ame*, t. I, col. 90) :

« Ecoutons d'abord les faits, dit le P. Coconnier ; nous sommes au Muséum d'histoire naturelle, à Paris, c'est M. Flourens qui parle :

« Lorsque j'étudie le développement d'un os, je vois successivement toutes les parties, toutes les molécules de cet os être déposées et successivement toutes être résorbées ; aucune ne reste ; toutes s'écoulent ; toutes changent ; et le mécanisme secret, le mécanisme intime de la formation des os est la mutation continuelle » (*De la Vie et de l'Intelligence*, Paris, 1847, 2e éd., p. 16).

Ce que notre illustre savant français affirme, il l'apuie sur les expériences les plus concluantes :

« J'ai entouré l'os d'un jeune pigeon, nous dit-il, d'un anneau de fil de platine [2]. Peu à peu, l'anneau s'est recouvert de couches d'os, successivement formées ; bientôt l'anneau n'a plus été à l'extérieur mais au milieu de l'os ; enfin, il s'est trouvé à l'intérieur de l'os, dans le canal médullaire. Comment cela s'est-il fait ? Comment l'anneau, qui, d'abord, recouvrait l'os, est-il, à présent, recouvert par l'os ? Comment l'anneau, qui, au commencement de l'expérience, était à l'extérieur de l'os, est-il à la fin de l'expérience à l'intérieur de l'os ? C'est que, tandis que, d'un côté, du côté externe, l'os acquérait les couches nouvelles qui ont recouvert l'anneau, il perdait de l'autre côté, du côté interne, ses couches anciennes qui étaient résorbées. En un mot, tout ce qui était os, tout ce que recouvrait l'anneau, quand je l'ai placé, a été résorbé ; et tout ce qui est actuellement os, tout ce qui recouvre actuellement l'anneau, s'est formé depuis ; toute la matière de l'os a donc changé pendant mon expérience » (p. 20).

Ces expériences, M. Flourens les a répétées, en les variant, un grand nombre de fois, et toujours avec le même résultat évident. Il en conclut le récit par ces graves paroles :

« Toute la matière, tout l'organe matériel, tout l'être paraît et disparaît, se fait et se défait, et une seule chose reste, c'est-à-dire celle qui fait et défait, celle qui produit et détruit, c'est-à-dire la force qui vit au milieu de la matière et la gouverne » (p. 21).

C'est ici que s'arrête la citation. Le mot : « l'âme », ajouté par notre correspondant n'y figure pas. Du fait rapporté, qui ne concerne que le corps d'un *animal*, il ne s'agit donc pas de tirer un argument *direct* en faveur de l'existence, dans l'*homme*, d'un principe spirituel, toujours identique à lui-même.

Toutefois cette conclusion se déduit *a pari* des transformations simultanées constatées dans le corps de l'homme et de la permanence en lui d'un principe immuable et identique. Voici cette conclusion du P. Coconnier :

« Tout homme adulte a changé de corps, non pas seulement plusieurs fois, mais un grand nombre de fois, de telle sorte qu'à l'âge où il est arrivé, il ne possède plus rien, pas une seule molécule de son premier corps.

Mais quoi ! n'existe-t-il pas quelque chose en nous qui ne passe point et qui ne change point ?

Quand vous remontez, à l'aide de la réflexion et du souvenir, le cours de vos événements personnels, quand vous suivez du regard toute cette série de faits si divers qui forment comme la trame de votre existence passée, les états intérieurs qui se sont succédé en vous, non moins variés que les circonstances extérieures ; malgré tous les changements arrivés en vous et autour de vous, votre conscience ne vous dit-elle pas qu'un élément, une réalité est demeurée en vous, immuable et identique, que vous retrouvez au-dedans de vous-même un quelque chose qui a été le sujet et le témoin de tous ces événements intimes, qui le constate et l'affirme à cette heure ; et ne dites-vous pas : *je fus* triste et *je suis* heureux ; *je fus* ennemi du travail, *je suis laborieux ; je fus* indifférent pour la science, *je suis* désireux de m'instruire ; *je fus* un enfant, *je suis* un homme.

...Si donc... la science affirme, avec une égale certitude, que de toute la matière dont votre corps était formé au début et pendant la première période de votre vie, il ne reste plus un atome ; que conclure ? sinon que ce qui se nomme *moi*, ce qui dit *je*, ce qui se souvient, ce qui compare son état présent avec ses états passés, l'âme enfin, n'est point la matière et ne participe pas plus à la nature de la matière qu'elle n'est soumise à ses lois [3]. »

* *

L'argument est-il concluant ?

A notre humble avis, nous pensons qu'il aurait besoin d'un complément, marquant deux aspects différents du problème.

La mutation perpétuelle du corps des animaux laisse subsister, a-t-on dit, une seule chose, la force qui dirige et maintient toujours dans la même ligne le développement vital. Ce « principe vital » seul peut expliquer la formation de l'individu d'après un type préconçu, son développement dans un sens déterminé, l'organisation de tout son être et de tous ses éléments vers un but toujours identique, qui est son évolution vitale. Du corps humain, toujours en mutation, les incessantes transformations évoluant d'après un type spécifiquement toujours le même, nous font conclure à l'existence dans l'homme d'un principe vital distinct de la matière, quoique composant avec elle pour former l'être humain.

C'est seulement ici qu'intervient une *autre* constatation, celle de l'unité et de l'identité de notre conscience du moi, pour montrer que ce principe vital, *chez l'homme*, ne saurait être différent de l'âme spirituelle qui rapporte au même sujet les phénomènes d'ordre physiologique et ceux d'ordre psychologique. Cette constatation d'ailleurs ne nous paraît pas fournir un argument philosophiquement indiscutable. Ne pourrait-il pas, en effet, exister dans l'homme un principe de vie organique, distinct de l'âme spirituelle et dont la vertu s'exercerait, d'une façon à nous inconsciente, dans tout l'organisme ? Cette hypothèse est sans doute contraire aux décisions de l'Eglise, puisque « la doctrine qui place dans l'homme un seul principe de vie, l'âme raisonnable, de laquelle le corps reçoit à la fois le mouvement et toute vie et la sensibilité, est la plus communément admise dans l'Eglise de Dieu. Car elle est enseignée par des docteurs si nombreux et surtout des plus suivis, à qui elle semble si intimement liée au dogme qu'elle en est la légitime, la seule, la véritable interprétation et qu'on ne peut la rejeter sans erreur dans la foi. » (Pie IX, Lettre à l'évêque de Breslau, 30 avril 1860) [4]. Il nous semble que, sans cette intervention

[2] Dans les manuels de physiologie, l'expérience est citée comme étant également de Duhamel.

[3] *Loc. cit.*, col. 91.

[4] Cf. A. Michel, *Leçons élémentaires de métaphysique chrétienne*, Paris, 1938, p. 45.

de l'Eglise, on ne saurait sur ce point avoir une argumentation décisive.

La vraie preuve de l'identité du *moi* est celle que nous donne la conscience psychologique, toujours faite d'unité et d'identité, et à laquelle les mutations physiologiques ne font que fournir *une occasion* de se manifester. C'est bien, en somme, la preuve exposée par le P. Coconnier dans le passage cité ci-dessus et que nous avons esquissée au début de cette réponse avec M. Lenoble. Mais, on le voit facilement, cette preuve est, *en soi*, indépendante de l'expérience de Flourens. Et, par conséquent, l'objection rapportée par notre correspondant n'a aucune valeur contre l'identité du *moi*, qu'elle ne saurait toucher puisque le *moi* appartient à l'ordre de la conscience psychologique, tandis que l'acquisition de cellules nouvelles par l'arbre ne concerne que la vie végétale. Mais l'objection ne vaut rien non plus contre l'existence d'un principe vital dirigeant la croissance de l'arbre. L'argumentation de Flourens en faveur de la permanence d'une force qui dirige dans les êtres vivants la matière, vaut pour l'arbre comme pour l'os du pigeon. La réponse de l'incroyant est sans portée.

Q. — Un ancien n° du *Magasin pittoresque* (je n'ai pas la date, malheureusement) raconte que Thiers dans son traité *De superstitione* et Baillet dans son *Histoire des fêtes mobiles* révèle l'origine curieuse de la tradition de sainte Véronique : « Dans les premiers siècles du christianisme, les peintres représentaient la tête du Sauveur sur un linge qu'ils faisaient tenir quelquefois par un ange, plus souvent par une femme, symbole de la Religion. Au dessous de ces peintures on écrivait généralement : *Vera iconica*, c'est-à-dire en basse latinité « véritable image ». Mais les moines, ne comprenant pas ces deux mots latins, crurent, en les réunissant, y trouver un nom de femme et inventèrent l'histoire de *Veronica*, sainte Véronique. Cette erreur, dont les catholiques instruits ont fait justice depuis longtemps, n'est point pourtant détruite et l'on voit encore dans un grand nombre d'églises sainte Véronique présentant au Christ son mouchoir miraculeux. »

Que faut-il penser de tout cela ? Et si c'est vrai, pourquoi la 6e station du Chemin de la croix ?

R. — Avant de parler de sainte « Véronique » et de l'origine du « culte » dont il est ici question, il nous faut rappeler, en quelques mots, ce que c'est que la dévotion au chemin de la croix et les conditions qu'elle exige.

Cette dévotion n'est, à aucun degré, assujettie aux représentations figurées que l'on voit d'ordinaire dans nos églises, ni aux titres des stations qui composent traditionnellement, depuis le XVIIIe siècle seulement, le Chemin de la croix. Le seul fait qu'il n'y a *pas encore deux siècles* que l'ordre et le nombre des stations sont généralement fixés, suffit à écarter toute obligation de croire à la vérité historique de tel ou tel détail introduit dans le Chemin de la croix.

Pour gagner les indulgences, il suffit d'avoir un chemin de croix érigé canoniquement, avec quatorze croix de bois ; de se rendre d'une station à l'autre (à moins que l'affluence des fidèles ne rende la chose impossible, auquel cas il faut se mouvoir légèrement, en changeant de station) ; enfin de méditer quelques instants devant chaque station sur la Passion du Sauveur. En somme, trois conditions : 1° un chemin de croix canonique, 2° un déplacement pour chaque station, 3° un instant de méditation sur la Passion, à chacune.

En tout cela, rien ne nous impose l'obligation de méditer sur la scène représentée à la station, ni même sur le sujet qui lui est assigné par la tradition. On peut donc faire son chemin de croix sans y réserver la moindre place à sainte Véronique.

Emettre un doute ou une objection contre une belle dévotion catholique comme celle du Chemin de la croix, au nom de la science historique concernant l'histoire du culte de sainte Véronique, c'est donc tout simplement commettre une erreur au sujet de cette dévotion même.

* *

Cela bien précisé et bien entendu, venons-en à sainte Véronique. Que sait-on d'elle ? Dans quelle mesure est-on tenu à un culte envers elle ?

Sur ce second point, disons tout de suite que le Concile de Trente, en défendant le culte des saints contre les attaques protestantes, oblige seulement les catholiques à admettre la légitimité de ce culte en général, à ne pas le repousser comme abusif ou contraire à la foi chrétienne, mais nullement à le pratiquer envers tel ou tel saint en particulier.

A plus forte raison, nul catholique n'est-il tenu à pratiquer un culte envers un saint ou une sainte sur l'existence duquel il aurait un doute fondé.

L'existence de sainte Véronique n'est nullement attestée par des documents irréfutables. Il se pourrait, au surplus, qu'il y ait eu une femme pour essuyer le visage de Jésus, sur le chemin du Calvaire, et que le nom de cette pieuse personne ait été ignoré. Qu'on lui ait donné celui de Véronique, ou de Bérénice, sans que ce soit son nom véritable, il n'y aurait pas à cela un grand inconvénient. Ce serait un *surnom* au lieu d'être un *nom*, et voilà tout.

De fait, les deux appellations : Véronique et Bérénice, apparaissent dans les traditions.

Sur le personnage lui-même, il y a surtout deux traditions divergentes : l'une *romaine*, — l'autre *gauloise*.

Selon la tradition romaine, une femme ayant essuyé le visage de Jésus et nommée Véronique, aurait été, sur la recommandation du roi Abgar d'Edesse, mandée à Rome par l'empereur Tibère, malade, pour lui faire l'application du précieux mouchoir portant la « véritable image » du Christ. Et Tibère aurait été guéri. Or, il y a là deux faits non prouvés : le désir de Tibère d'une part, la lettre d'Abgar d'Edesse d'autre part. La même tradition ajoute que Véronique à sa mort aurait légué le linge ou Voile de la Sainte Face au pape S. Clément, et ce voile serait conservé au trésor des reliques de Saint-Pierre du Vatican.

Selon la tradition gauloise, la femme qui essuya le visage de Jésus, Véronique ou Bérénice, aurait été l'épouse de Zachée, et serait venue avec lui en Gaule. Zachée aurait évangélisé le Quercy, où il est honoré sous le nom de S. Amadour, au sanctuaire célèbre de Rocamadour. Les travaux les plus sérieux sur la tradition de Zachée-S. Amadour tendent à prouver que cette tradition, dont la première mention écrite ne remonte qu'à 1427, dans une supplique du roi Charles VII à Martin V, manque de base solide. Sur cette tradition se greffe celle qui fait de sainte Véronique l'apôtre

du Médoc et place son tombeau à Soulac, au diocèse de Bordeaux.

Ces traditions ne font de mal à personne. Elles fournissent peut-être même à un grand nombre de chrétiens de belles occasions de manifestations pieuses. A la seule condition de les prendre pour ce qu'elles sont, des traditions non-historiques, et de faire remonter tout le culte qui y est attaché à Jésus-Christ, à sa sainte Passion, à l'immensité de son amour pour nous, elles offrent plus d'avantages que d'inconvénients. Ce qui serait blâmable, ce serait la prétention de les imposer comme des certitudes historiques et de les donner comme fondements d'un culte plus ou moins obligatoire envers sainte Véronique.

On notera que cette sainte ne figure ni dans le martyrologe hiéronymien, le plus ancien de nos catalogues des saints, ni dans le martyrologe romain, ni dans les martyrologes historiques du Moyen-Age, mais seulement dans certains martyrologes relativement récents d'Italie, qui en font mention au 4 février.

Le *Kirchliches Handlexikon*, dictionnaire catholique allemand de haute valeur scientifique, n'hésite pas à nommer sainte Véronique « une personnalité *légendaire*. » Il ajoute qu'en dehors des deux traditions indiquées plus haut, il en est d'autres qui identifient Véronique soit avec Marthe, la sœur de Lazare, soit avec la fille de la Cananéenne, délivrée du démon par Jésus, soit avec une certaine Véronique, princesse d'Edesse. Les traditions ne sont pas non plus d'accord sur la nature de l'image imprimée sur son Voile : pour les unes, Jésus dans toute la beauté de sa jeunesse ; pour les autres, Jésus couronné d'épines. Ces traditions se rencontrent dans des textes apocryphes : *Actes de Pilate*, *Evangile de Nicodème*. La tradition romaine dont nous avons parlé ne remonte qu'au XIIe siècle. En dehors de Saint-Pierre du Vatican, d'autres églises ont élevé la prétention de posséder le vrai voile de Véronique : Sainte-Marie-Majeure, Saint-Silvestre *in Capite*, Saint-Barthélemy des Arméniens à Gênes, une église aussi de Milan et une de Jaën en Espagne (Andalousie).

L'introduction de cette légende à la 6e station du Chemin de la croix remonte au XVe siècle.

En résumé : le Chemin de croix est indépendant des scènes représentées aux stations qui le composent. — La légende de sainte Véronique n'est qu'une pieuse tradition aux formes diverses, sans fondement historique sérieux. — Rien n'empêche qu'elle ait sa place dans la dévotion du Chemin de la croix, pourvu que l'on n'ait en vue que le pieux souvenir de la Passion rédemptrice du Christ. — Rien n'empêche non plus que l'on vénère une sainte Véronique, à condition que l'on sache qu'il ne s'agit que d'une légende et qu'on rapporte tout le culte qui lui est rendu à Jésus, centre suprême de notre culte catholique.

Nous avons reçu de deux abonnés certaines réflexions au sujet de diverses questions de théologie mariale traitées récemment. Ces remarques intéresseront nos lecteurs et nous les reproduisons ici, avec, quand la chose nous semble utile, quelques commentaires.

* *

I. — MARIE, EPOUSE DU SAINT-ESPRIT (*Ami* 1938, p. 473). — Un de nos lecteurs élargit le problème et nous envoie une intéressante consultation sur le titre d'*épouse* donné à Marie dans les œuvres de M. Olier. Les références sont puisées dans *La vie intérieure de la T. S. Vierge*, ouvrage recueilli des écrits de M. Olier. Notre correspondant indique que l'auteur de cet ouvrage est peut-être M. Hamon. Non : cet ouvrage, édité à Rome en 1866, a été publié par M. Faillon.

Tout d'abord, un mot d'explication sur les deux volumes de M. Faillon. Bien qu'il ait paru revêtu de l'*Imprimatur* du Maître du Sacré Palais et, en outre, des approbations de trois membres de la Congrégation de l'Index, « quelques objections furent faites contre cet ouvrage. Comme les fragments sont tirés d'écrits différents de date, de style, de but, et ne sont souvent que de simples ébauches, M. Faillon, en les groupant, a pu facilement leur donner une portée qui dépassait la pensée du serviteur de Dieu. Cet éditeur répondit aux difficultés qui lui furent faites dans un appendice imprimé, mais non publié : *De quibusdam difficultatibus minoris momenti a RR. censoribus Olerio objectis*. Il se proposait d'ailleurs de mettre les choses au point dans une nouvelle édition. La mort l'a empêché de la donner. En 1875, M. Icard donna cette édition, mais abrégée, dégagée des réflexions de M. Faillon et des textes de Pères et de théologiens qu'il avait recueillis pour expliquer et justifier les expressions de M. Olier. » (E. Levesque, art. *Olier*, dans le *Dict. de Théol. cath.*, t. XI, col. 972).

Sous le bénéfice de ces remarques, voici, d'après la communication qui nous est faite, comment M. Olier et son commentateur M. Faillon entendent appliquer à la Vierge Marie le titre d'épouse.

1° « L'expression : *Epouse du Saint-Esprit* agrée peu au commentateur de M. Olier.

a) A considérer Marie simplement comme une âme juste, l'expression serait admise, car Marie a produit avec cet Esprit de grâce des fruits de grâce.

b) Si l'on n'envisage dans l'Incarnation que la formation de l'humanité sainte, elle pourrait à la rigueur s'employer.

c) Mais elle est impropre si l'on considère l'Incarnation en elle-même, c'est-à-dire en tant qu'elle renferme dans son énoncé la génération temporelle du Verbe fait chair. » (T. I, p. 225) [1].

2° « L'expression : *Marie Epouse du Christ Sauveur* peut être empoyée à divers titres :

a) En tant que Marie est le *substitut de l'Eglise* encore à naître : « Comme Adam dans le paradis terrestre avait reçu Eve pour épouse, le nouvel Adam devait recevoir l'Eglise pour la sienne... L'Eglise n'étant pas formée encore, le Fils de Dieu la reçoit pour épouse dans la personne de la T. S. Vierge, qui est elle-même le membre le plus auguste de cette même Eglise. » (T. II, p. 70-72).

b) Comme *Coopératrice au Calvaire* : « Marie paraît donc sur le Calvaire auprès de Jésus-Christ, comme Eve auprès d'Adam, pour être son épouse et la mère des croyants... ; pour toute dot, c'est la douleur que Marie reçoit de son époux qui lui est donné sur le Calvaire comme l'époux de sang. » (*Ibid.*, p. 74-75).

c) Comme *Médiatrice de grâce* : « Jésus-Christ comme Père du siècle futur et par conséquent

[1] Ici, notre correspondant note cependant combien le Bienh. Grignion de Montfort aime cette expression.

comme époux glorieux se lie d'inclination à elle. Il la prend à son tour pour Epouse afin d'engendrer l'Eglise avec elle. » *(Ibid.*, p. 126).

3° « La qualification d'*Epouse du Père éternel* est, semble-t-il, un des aspects les plus personnels de la doctrine mariale de M. Olier. Un long éclaircissement de 15 pages (t. I, p. 225-241) entend expliquer, justifier cette expression et la doctrine qu'elle implique. Ce n'est d'ailleurs pas dans l'exposé du mystère de l'Incarnation que cette expression se trouve le plus employée, mais dans les passages des *Mémoires* qui ont servi à la rédaction du premier chapitre sur la *Prédestination de Marie*. Voici les principaux textes :

a) « De toute éternité, ayant eu dessein de sortir hors de soi par les voies de l'amour pour engendrer son Fils dans la chair, il s'est premièrement pourvu d'une aide, la T. S. Vierge Marie (p. 53)... Dieu veut que dans le mystère de l'Incarnation, Marie soit sa véritable et unique épouse, puisqu'Il la destine à devenir principe avec Lui de la génération temporelle du Verbe et à faire avec Lui dans l'Incarnation ce qu'il fait Lui seul dans l'éternité » (p. 57).

b) « Ainsi le Père éternel l'ayant choisie pour son aide très semblable à lui dans la formation de sa famille, forme avec elle Jésus-Christ dans toute son étendue, le chef et tous ses membres... et ainsi, avec son Epoux, le Père des élus, Marie est la Mère des prédestinés » (p. 66).

c) « Dieu donna donc à la T. S. Vierge S. Joseph pour époux afin qu'il lui servît comme d'ombre et de manteau. C'est en effet Dieu le Père qui épouse la T. S. Vierge par le ministère et sous l'extérieur de S. Joseph : le Père éternel étant lui-même l'époux intérieur et véritable de Marie dont S. Joseph sera le gardien et pour laquelle il sera l'image de Dieu le Père » (p. 174).

A ces textes que fournit notre consultant, nous n'ajouterons qu'un mot : Quel que soit notre respect pour la spiritualité de M. Olier, il faut à propos de l'expression « *épouse du Père* » se mettre en garde contre une conception qui facilement serait erronée :

« Ce langage, écrit le P. Terrien, est équivoque et, faute d'une interprétation saine, il pourrait, au lieu d'honorer Marie, fausser les vraies notions qui font sa gloire. La vérité est qu'à partir de l'Incarnation le Père engendre un Fils qui est homme, mais il ne l'engendre pas *comme homme ;* je veux dire que ce n'est pas en vertu de la fécondité paternelle que ce Fils devient homme. Marie, dans la même Incarnation du Verbe, conçoit temporairement un fils qui est Dieu, mais elle ne le conçoit pas *comme Dieu ;* en d'autres termes, elle ne concourt aucunement, en qualité de mère, à lui communiquer sa nature divine. Il y a deux actes d'engendrer absolument distincts : l'un du Père et toujours actuel, en vertu duquel Jésus-Christ est Dieu de Dieu ; l'autre de la Vierge et transitoire, en vertu duquel Jésus-Christ est homme.

« Si donc, à partir de l'Incarnation, Dieu le Père est père de l'homme et Marie mère de Dieu, ce n'est pas que le Père, en tant que père, donne à son Verbe d'être homme ; ni que la Vierge, en tant que mère, donne au même Verbe d'être Dieu ; c'est que celui qu'engendrent et le Père dans sa nature divine, et Marie dans sa nature humaine, est à la fois Dieu et homme, sans division, ni mélange. Leur fruit est le même, Dieu et homme pour l'un comme pour l'autre : mais Dieu, parce qu'il est par génération de Dieu ; homme, parce qu'il est par génération de l'homme, c'est-à-dire de Marie. » *(La Mère de Dieu*, t. I, p. 193).

En bref, l'Incarnation n'a pas en Dieu le Père un principe générateur. C'est l'*action commune des trois Personnes*, action appropriée au Saint-Esprit, qui produit en Marie le même effet que le principe générateur humain, la fécondation : action multiple si on la considère en son terme, *créatrice* de l'âme de Jésus, *génératrice* de son humanité, *unitive* de l'humanité au Verbe. Mais il y a aussi le principe formel qui retient dans l'être divin l'humanité sans subsistence propre. Et ce principe formel est exclusivement le Verbe de Dieu.

* *

II. — Marie Médiatrice *(Ami* 1938, p. 571). — Un professeur de Grand Séminaire nous communique deux réflexions :

1° « Pour confirmer ce que vous dites, p. 571, sur la pensée du cardinal Billot, permettez-moi de vous faire part d'un document qui émane du cardinal lui-même. Je l'avais fait consulter précisément sur le passage de la préface à *Marie Mère de Grâce* que vous citez au début de cette p. 571, et voici ce qu'il a daigné me répondre de sa propre main : « Dans la Préface pour le livre *Marie Mère de Grâce*, il n'y a rien sur le mérite *de congruo*, rien ni pour ni contre. Il y a seulement que la T. S. Vierge n'a eu aucune part au mérite propre de la rédemption, c'est-à-dire au mérite qui est la cause première et universelle de la rémission des péchés et qui, appliqué aux hommes pécheurs, les rétablit dans l'amitié de Dieu. Ce mérite-là, en effet, ne pouvait être que d'une valeur infinie, et donc *de condigno* au premier chef. »

Nous avons bien mieux à offrir à notre aimable correspondant. La Mariologie de l'éminent théologien existe. Nous y avions fait allusion dans notre Chronique de théologie. Elle se trouve dans le traité *De Verbo Incarnato,* thèses XLI et suiv. Qu'on nous permette de traduire une belle page de notre ancien maître :

« Eve fut le moyen par lequel Adam devint prévaricateur ; elle fut aussi le moyen par lequel, en raison de la génération naturelle, le péché du chef a été propagé à tous ses descendants. Pareillement, Marie est le moyen par lequel nous fut donné le Rédempteur ; elle est aussi le moyen dont l'intercession nous dispense le bienfait de la rédemption. Cet aspect du rôle de Marie est à considérer surtout quand, au pied de la Croix du Sauveur, elle fut intimement associée à l'œuvre de notre rédemption. Mais il faut distinguer entre rédemption simplement considérée, et rédemption plus parfaitement réalisée *(distingue inter redemptionem simpliciter et melius esse redemptionis)*. La rédemption simplement considérée : c'est le paiement d'une satisfaction proportionnée pour les péchés des hommes, d'un prix équivalent pour tous les dons de la grâce qui devaient être distribués au genre humain : et ce prix, seul le Christ, à l'exclusion de tout autre quel qu'il soit, l'a donné en s'offrant sur la croix. La rédemption plus parfaitement réalisée : c'est cette perfection accidentelle qui s'ajoute à l'œuvre du Christ pour que les hommes soient plus convenablement rappelés à la fin de la vie éternelle. C'est pour cette perfection qu'entre le Christ, roi de gloire, et les rachetés, Dieu a placé une mère et médiatrice, en qui l'on ne remarque rien d'austère et de terrible, mais qui apparaît au contraire remplie de mansuétude et de miséricorde et dont, par conséquent, l'intervention dans la dispensation des mérites de la croix apporte une suavité particulière à l'œuvre de notre rédemption. Et je dis que cette perfection dans la rédemption est le fruit des douleurs de la compassion de la Vierge aux souffrances

de son Fils. C'est pourquoi, dans l'acte même par lequel le Christ établissait la nouvelle alliance et réconciliait le monde avec son Père, il dit à Marie : « *Femme, voici ton fils,* » et à Jean : « *Voici ta mère* », nous considérant tous dans la personne de Jean et ainsi « faisant habiter la femme stérile en une maison où il lui donne la joie d'être mère de nombreux enfants » (Ps. CXII, 12).

En un mot, Marie a été faite *coréparatrice* doublement : tout d'abord, parce qu'elle fut l'intermédiaire volontaire par lequel le Rédempteur nous a été donné ; ensuite parce que, selon la prophétie de Siméon, transpercée par le glaive, *elle a mérité, par un mérite qui lui est propre quoique cependant appuyé sur le mérite du Christ,* de devenir la mère de tous les vivants, étendant à tous son intercession. » (Edit. 1912, p. 400).

Avant d'attaquer Billot, qu'on le lise donc !

2° « Au sujet de la phrase de l'encyclique *Ad diem illum* que vous citez à la même p. 571, colonne 2, permettez-moi une remarque. Vous traduisez : « ...Elle *a mérité* pour nous *de congruo* ce que le Christ a mérité *de condigno...* » Cette traduction est-elle bien exacte ? Le texte latin porte : « ...*De congruo, ut aiunt, promeret* (AU PRÉSENT) *nobis quæ Christus de condigno promeruit* (AU PASSÉ). » Le sens ne pourrait-il pas être que *maintenant, au ciel,* elle présente ses mérites pour nous obtenir l'*application* des grâces méritées par le Christ ? Cela cadrerait bien avec le contexte qui fait ressortir la médiation *actuelle* de Marie et, en particulier, avec la finale du passage : « ...*estque princeps largiendarum gratiarum ministra* », qui serait la conclusion explicative de ce qui précède. Ainsi entendue, la phrase exalterait le rôle de Marie dans l'*application* des grâces sans rien dire expressément de son rôle dans leur acquisition. »

Répondons à notre correspondant qu'il nous est impossible d'admettre ici son interprétation du texte de Pie X. La traduction littérale du texte pontifical est bien, comme on nous l'indique : « elle *mérite,* » mais le sens général de la phrase ne dissocie pas, dans le temps, le mérite de Marie et celui de Jésus :

« Entre Marie et Jésus, perpétuelle société de vie et de souffrance, qui fait qu'on peut leur appliquer à égal titre cette parole du Prophète : « *Ma vie* s'est consumée dans la douleur et mes années dans les gémissements » (Ps. XXX, 11).

Et quand vint pour Jésus l'heure suprême, on vit la Vierge *debout auprès de la Croix,* saisie sans doute par l'horreur du spectacle, *heureuse pourtant de ce que son Fils s'immolait pour le salut du genre humain et, d'ailleurs, participant tellement à ses douleurs que de prendre sur elle les tourments qu'il endurait lui eût paru, si la chose eût été possible, infiniment préférable.* (S. Bonaventure, *In I Sent.*, dist. 48, ad litt. dub. 4).

La conséquence de cette communauté de sentiments et de souffrances entre Marie et Jésus, c'est que Marie *mérita* (promeruit) très légitimement de devenir la réparatrice de l'humanité déchue et, partant, la dispensatrice de tous les trésors que Jésus nous a acquis par sa mort et par son sang.

Certes, l'on ne peut dire que la dispensation de ces trésors ne soit un droit propre et particulier du Christ, car ils sont le fruit exclusif de sa mort, et lui-même est, de par sa nature, le médiateur de Dieu et des hommes.

Toutefois, en raison de cette société de douleurs et d'angoisses, déjà mentionnée, entre la Mère et le Fils, a été donné à cette auguste Vierge *d'être auprès de son Fils unique la très puissante médiatrice et avocate du monde entier* (Pie IX, Bulle *Ineffabilis*).

La source est donc Jésus-Christ, « de la plénitude de qui nous avons tous reçu » (Jo., I, 16)... Mais Marie, comme le remarque justement S. Bernard, est *l'aqueduc (Serm. de tempore, in Nativ. B. M. V., De Aquæductu,* n. 4) ; ou, si l'on veut, cette partie médiane qui a pour propre de rattacher le corps à la tête et de transmettre au corps les influences et efficacités de la tête : nous voulons dire le cou... Il s'en faut donc grandement que nous attribuions à la Mère de Dieu une vertu productrice de la grâce, vertu qui est de Dieu seul. Néanmoins, parce que Marie l'emporte sur tous en sainteté et en union avec Jésus-Christ et qu'elle a été associée par Jésus-Christ à l'œuvre de la Rédemption, ELLE NOUS MÉRITE *de congruo* (comme disent les théologiens) CE QUE JÉSUS-CHRIST NOUS A MÉRITÉ *de condigno...* » *(Actes de S. S. Pie X,* édit. Bonne Presse, t. I, p. 79, 81).

On le voit, il s'agit du mérite de Marie au pied de la Croix, en raison de sa compassion aux souffrances du Sauveur. *Promeret* égale certainement *promeruit* et Pie X lui-même emploie indifféremment les deux temps. Aussi notre correspondant (qui sans doute ne s'est pas reporté au contexte de Pie X) a-t-il raison d'ajouter, comme d'intuition : « J'avoue volontiers que l'interprétation qui donne au présent *promeret* la valeur d'un passé me paraît au moins aussi probable, la proposition de Pie X paraissant bien calquée sur la formule qui exprime le sentiment commun des théologiens modernes. »

Remarquons en terminant que l'interprétation obvie que nous maintenons, en donnant au présent *promeret* le sens du passé *promeruit*, n'est pas exclusive d'un mérite *de congruo* actuel que la Sainte Vierge comme les saints pourraient avoir dans le ciel, *si toutefois l'état de terme ne s'y oppose pas.* Notre correspondant nous livre à ce sujet une suggestion qu'il nous assure être du cardinal Billot lui-même et que nous reproduisons à titre documentaire :

« Au sujet du passage de l'encyclique *Ad diem illum,* je ferais d'abord observer que le mérite *de congruo* n'est pas un mérite proprement dit... Ce qui fait qu'il n'est pas soumis aux conditions requises pour le mérite *simpliciter et sine addito dicto...* Si donc le mérite *de congruo* n'est pas soumis à la première des conditions du mérite proprement dit, qui est le *status gratiæ,* le sera-t-il davantage à cette autre qui est le *status viæ ?* Il semble bien que non : et alors qu'est-ce qui empêcherait de dire que les bienheureux eux-mêmes, au sein de la gloire, peuvent mériter encore de cette sorte de mérite ? Je me trompe peut-être, mais j'ai quelque idée qu'il y aurait là de quoi expliquer la proposition qui fait difficulté : *A Christo ascita in humanæ salutis opus, de congruo, ut aiunt, promeret nobis* (au présent) *quod Christus de condigno promeruit.* A savoir : elle nous mérite *de congruo,* par son intercession actuelle, l'application de ce que Notre-Seigneur a mérité *de condigno* par sa passion et sa mort sur la Croix. »

Encore une fois, nous croyons fermement que tel n'est pas le sens à donner à la proposition de Pie X : le contexte semble le montrer suffisamment. Mais cette interprétation (qui d'ailleurs n'exclut pas la nôtre, mais la complète) est suggestive et devait être proposée.

Merci à notre généreux correspondant d'avoir fait part à l'*Ami* de ses trésors.

Q. — Je serais heureux si vous aviez la bonté de publier dans l'*Ami* un court article disant qu'en Dieu il ne peut exister ni plus ni moins que trois personnes.

R. — Nous supposons donc que la révélation des trois personnes, Père, Fils et Saint-Esprit, est une

vérité acquise. — Cela supposé, notre correspondant nous demande de rappeler comment il ne peut y avoir en Dieu ni plus ni moins que trois personnes. Et de le rappeler brièvement. Nous nous y efforcerons.

La démonstration doit s'en faire au moyen des *relations subsistantes* qui existent en Dieu.

1° Mais tout d'abord, *qu'est-ce que la relation ?* — C'est *le rapport d'une chose à une autre*. En tout rapport, il faut distinguer le *sujet*, le *terme* et le *fondement*. Ainsi, dans la relation de paternité qui existe entre Pierre et son fils Paul, Pierre est le sujet, Paul est le terme, la génération de Paul par Pierre est le fondement.

Si le fondement d'une relation existe vraiment, indépendamment de notre esprit, à la fois dans le sujet et dans le terme, la relation est dite *réelle*. Si c'est notre esprit qui le place dans les deux extrêmes, elle est dite simplement *logique* ou *de raison*. Si le fondement n'existe vraiment que dans un des deux termes, et d'une façon logique dans l'autre, nous avons une relation *mixte*.

2° Il y a des *relations réelles en Dieu*. — Des créatures à Dieu, il ne peut y avoir que des relations *mixtes*, dont le fondement existe en nous réellement, n'apportant à Dieu aucune modification : par exemple, que Dieu soit notre créateur, cela pose simplement *en nous* une dépendance dans l'être vis-à-vis de Dieu.

En Dieu lui-même, nous plaçons entre sa nature et ses attributs, et entre les attributs eux-mêmes, des relations *simplement logiques*, car elles n'existent que selon notre manière de concevoir Dieu.

Mais *la foi* nous oblige à admettre en Dieu des relations *réelles*. Nous devons en effet croire en Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit : le Fils *procédant* du Père, par voie de génération naturelle ; le Saint-Esprit *procédant* du Père et du Fils selon un mode inconnu, propre à leur amour. Ces *processions (procedere*, s'avancer, venir de) impliquent des *relations réelles d'origine :* le Père n'est Père que parce qu'il engendre le Fils ; le Saint-Esprit n'est Esprit que parce qu'il procède du Père et du Fils, dont il est, pour ainsi dire, le « souffle » d'amour commun *(spiritus, halitus)*.

Ainsi il y a en Dieu *quatre relations réelles*. En effet, il y a deux processions : le Fils procède du Père, le Saint-Esprit procède du Père et du Fils. De chaque procession résultent deux relations : du Père au Fils, *paternité ;* par opposition, du Fils au Père, *filiation ;* du Père et du Fils au Saint-Esprit, mais le mode de procession ne nous étant connu que d'une façon fort confuse (procession selon l'amour), la théologie emploie le mot de *spiration : spiration active*, pour désigner la relation du Père et du Fils au Saint-Esprit ; *spiration passive*, pour désigner la relation du Saint-Esprit au Père et au Fils.

3° Les relations en Dieu sont *distinctes entre elles réellement*. — C'est parce qu'elles *s'opposent* entre elles, et dans la mesure où elles s'opposent, que les relations en Dieu sont réellement distinctes entre elles. Ainsi la paternité est distincte de la filiation et, par là, paternité et filiation constituent deux personnes, Père et Fils, réellement distinctes entre elles. Dans la spiration passive, le Saint-Esprit s'oppose au Père et au Fils et, par là, s'en distingue réellement. Mais le Père et le Fils étant, dans la spiration active, un principe unique du Saint-Esprit, ne s'opposent pas entre eux sous ce rapport et, par conséquent, ne se distinguent pas entre eux : il devient par là impossible que la spiration active constitue une personne distincte de la première et de la seconde personne. Ainsi, en Dieu, s'il y a *quatre relations réelles, il n'y en a que trois qui sont mutuellement opposées*, et donc *il n'y a* et *il ne peut y avoir que trois personnes* [1].

C'est la conclusion que nous demandait notre consultant.

Q. — Un musulman de Tunisie a acheté jadis au marché une jeune fille dont il s'est débarrassé après deux ans d'union. Devenu sous-officier de carrière, il a fait connaissance d'une catholique avec laquelle il a contracté un mariage civil. Sincèrement désireux d'embrasser le catholicisme et de régulariser sa situation matrimoniale, il se voit arrêté par son premier mariage.

1° Dans celui-ci y a-t-il eu un véritable lien conjugal, étant donné la façon dont se concluent les mariages musulmans ?

2° Ce musulman ne sait pas et ne peut savoir ce qu'est devenue sa première femme.

3° Il n'accepterait pas de se séparer de la personne avec laquelle il vit présentement.

R. — Ad I. Même si les musulmans, en se mariant, croient pouvoir dans la suite pratiquer la polygamie ou divorcer, on ne peut en conclure par le fait même à la nullité de leur union. C'est ce qu'affirme le Code, interprète en cela de la loi naturelle, au can. 1084 : « Simplex error circa matrimonii unitatem vel indissolubilitatem... non vitiat consensum matrimonialem. » Pour que leur mariage soit valide, il suffit qu'entre eux ait été échangé un consentement leur conférant un droit mutuel aux actes propres à la génération (can. 1081 § 2). Or, si rudimentaires que soient leurs notions sur ce point, on ne doit pas conclure facilement à la non-existence de ce consentement, comme l'*Ami* s'en est expliqué en 1937, p. 8. En tout cas, la présomption étant en faveur du mariage (can. 1014), on doit, jusqu'à plus ample informé, regarder celui-ci comme valide dans le cas présent. — Nous faisons abstraction, ici, des empêchements éventuels provenant du droit naturel, ainsi que de ceux qui auraient pu émaner de l'autorité civile (compétente, comme on le sait, à l'égard des infidèles), en ce qui concerne soit la capacité des personnes, soit la forme de célébration : on doit en effet regarder les uns et les autres comme très peu probables.

A la première question, nous donnons donc une réponse de principe affirmative.

Ad II et III. Il existe un moyen classique de régulariser la situation matrimoniale dont il s'agit, et cela sans exiger la séparation des personnes. Le sous-officier musulman, du fait qu'il lui est impossible de retrouver sa première femme, se trouve dans les conditions voulues pour bénéficier de la concession du Pape Grégoire XIII *(Documentum VIII ad calcem J. C.) :* « Dummodo constet etiam summarie et extrajudicialiter, conjugem, ut

[1] Ce bref exposé est emprunté à A. Michel, *Leçons élémentaires de Métaphysique chrétienne* (Berche et Pagis, 15 f.), p. 145-146. On peut également se référer à l'article *Relations divines*, du même auteur, dans le *Dict. de théol. cath.*, t. XIII, col. 2149-51.

præfertur, absentem moneri legitime non posse », ainsi s'exprime la Constitution citée (et cette condition se trouve ici réalisée), l'Ordinaire du lieu, et même le curé, pourra dispenser des deux interpellations requises pour l'usage du Privilège Paulin (nous conseillons toutefois au curé de ne pas agir sans l'avis de l'Ordinaire). Une fois le baptême conféré, rien ne s'opposera plus à la célébration d'un mariage religieux avec une partie catholique, d'où résultera l'annulation du précédent.

Notons, pour la pratique, cette réponse du St-Office : « Non sufficere ut Vicarius apost. vel missionarii omnino sint persuasi de impossibilitate aut difficultate interpellationem exsequendi ; sed omnino faciendum esse in singulis casibus, et in scriptis, processum saltem summarium et extrajudicialem. » (24 sept. 1896). Toutefois, lorsque l'impossibilité de faire les interpellations est évidente, un tel procès n'est pas une condition de validité. (Payen, *De Matrimonio in Missionibus*, t. II, n° 2409).

Q. — Dans le langage qui semble couramment employé, peut-on dire qu'à la consécration, le Verbe incarné *descend* du ciel sur la terre ; que le corps et le sang du Christ *succèdent* à la substance du pain et du vin ?

Ou, en style oratoire : « C'est *dans le ciel* que le prêtre *va chercher la Victime de son sacrifice ;* d'une parole, il l'a *fait descendre* sur l'autel. »

Ces expressions peuvent-elles être tolérées, bien que non strictement théologiques, comme il me semble du moins ?

Voici, en effet, ce que dit le P. Hugon, O. P., dans son livre *La Sainte Eucharistie*, p. 133 : « Le nouveau mode d'être du corps et du sang du Christ ne leur est point donné par un mouvement local, qui les ferait descendre du ciel, ni par toute autre action qui rentrerait dans l'ordre purement accidentel, et n'impliquerait qu'une simple succession ou une simple substitution. »

R. — Il est bien évident que de telles expressions, tout au moins celles qui impliqueraient un mouvement local dans le corps de Jésus eucharistié, ne répondent pas strictement à la vérité. Comme le dit fort bien le P. Hugon, comme nous l'avons répété cent fois, et dernièrement encore à propos du récent ouvrage du P. Bouëssé, aucun mouvement local ne peut affecter le corps lui-même du Christ dans la transsubstantiation. Tout le changement se tient du côté des espèces sacramentelles et des substances qu'elles recouvrent. Veuillez relire l'*Ami* 1924, p. 643-46 ; 1929, p. 262 ; 1937, p. 749. Il est inutile que nous nous répétions. La doctrine rappelée par le P. Hugon et récemment par le P. Bouëssé est une doctrine à laquelle tous doivent se rallier, sans la moindre hésitation.

L'expression : « le corps et le sang du Christ *succèdent* à la substance du pain et du vin » appellerait d'autres remarques. A la rigueur, elle peut être théologiquement acceptable, car elle n'implique par elle-même aucun mouvement, aucune modification dans le corps glorieux du Christ. Mais s'il y a simple succession, sans lien intrinsèque, entre la substance du pain et du vin et la substance du corps et du sang du Sauveur, nous aurions, comme le dit fort exactement le P. Hugon, « une action qui rentrerait dans l'ordre purement accidentel et n'impliquerait qu'une simple succession ou une simple substitution. » Pareille conception risquerait d'aller contre le dogme de la *transsubstantiation*, qui exige non seulement la succession des substances, mais la *conversion* du pain au corps, du vin au sang du Christ. Voici ce que nous écrivions en 1924 : « Ne concevons donc pas la transsubstantiation comme la disparition du pain *suivie* de l'apparition du corps du Christ sous les accidents du pain : ce n'est expliquer la présence réelle que par le dehors et d'une façon insuffisante. Une telle explication, quoique catholique [bien à la rigueur et difficilement, ajoutons-nous aujourd'hui en nous relisant], ne rendrait pas, en effet, complètement raison de la croyance traditionnelle de l'Eglise que la transsubstantiation, même eu égard à la puissance absolue de Dieu, est le seul moyen d'expliqur la présence réelle. La connexion entre la disparition du pain et l'apparition du corps du Christ serait, dans cette hypothèse, tout à fait accidentelle et extrinsèque » (p. 645).

* *

Cela dit, soyons indulgents pour les orateurs et les poètes, ou pour les simples fidèles, qui emploient les expressions dont on vient de signaler l'inexactitude, voire la fausseté théologique.

Pour commencer par l'Evangile, Jésus n'a pas craint de dire, en promettant l'Eucharistie : « Le pain de Dieu est celui qui *descend* du ciel » (Jo., VI, 33)... « Je suis *descendu du ciel* » *(ibid.*, 38). « Moi, je suis le *pain vivant qui suis descendu du ciel* » *(ibid.*, 41, 51). A plusieurs reprises l'office du St-Sacrement, composé par le grand théologien qu'était S. Thomas, fait allusion à ce pain « descendu » du ciel (évangile, antienne du *Benedictus*, verset). « Descendu du ciel » est une métaphore courante pour exprimer l'Incarnation : *descendit de cœlis*, ou encore pour expliquer la venue du St-Esprit dans les âmes. Métaphore qu'il faut comprendre comme telle et non autrement.

« On dit, écrit S. Thomas, que le Christ est *descendu* du ciel, en deux sens différents : 1° en raison de sa nature divine ; non pas que la nature divine ait cessé d'être au ciel, mais parce qu'elle a commencé d'être ici-bas d'une nouvelle manière, à savoir, dans une nature assumée, selon cette parole de S. Jean : « Personne n'est monté au ciel, si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme qui est dans les cieux » (III, 13) ; — 2° en raison de son corps, non pas que le corps du Christ, dans sa substance, soit descendu du ciel, mais parce que son corps a été formé par la puissance céleste du St-Esprit... » (III[a], q. 5, a. 2, ad 1). Ainsi, de même que la « descente » réalisant l'Incarnation n'apportait aucun changement, aucun mouvement local à la personne du Verbe, de même la transsubstantiation n'apporte aucun changement au corps glorieux du Christ, qui « descend » sur l'autel parce que les espèces sacramentelles qui y sont présentes acquièrent la relation de contenant à contenu par rapport à la substance du corps de Jésus.

La métaphore est donc légitime. Permettons aux fidèles, à l'Eglise, à l'Evangile et même aux théologiens de parler du pain descendu du ciel, et du St-Esprit venant dans les âmes. Ce sont là de belles formules, qu'on sait d'avance ne devoir pas être prises à la lettre, mais qui, sous une forme métaphorique, renferment une vérité profonde : l'Esprit-Saint exerçant son action dans les âmes ; le Verbe

élevant à son être divin l'humanité prise dans l'Incarnation ; Jésus enfin présent par son corps et son sang partout où les espèces sacramentelles, en suite de la transsubstantiation, attestent cette présence.

Q. — L'*Ami* voudrait-il nous donner quelques explications claires et précises sur la mystérieuse union qui fait de nous les membres du corps mystique du Christ ?

Dans son opuscule *Corps mystique et apostolat*, p. 64, M. le chanoine Glorieux a écrit : « Entre Lui et nous, dans ce domaine de la grâce, l'union est plus intime et plus étroite qu'on n'eût osé imaginer, puisqu'elle se résout en *unité*. C'est sa grâce *personnelle*, la vie divine, qui est venue *transformer et sanctifier* son âme à Lui ; c'est cette même vie qui, *débordant* de Lui, vient *vivifier*, *transformer* et *diviniser* nos âmes à nous. La *même*, et non pas une vie de même genre ; c'est *celle-là et non pas une autre distincte, qui lui ressemble.* »

Ce texte semble dire que Jésus, dans sa sainte humanité, est non seulement la cause efficiente instrumentale, la cause exemplaire, la cause méritoire, la cause finale de la grâce qui est en nous, mais que la grâce qui est en Lui, grâce capitale, se diffuse pour ainsi dire en nous et que *numériquement* la même grâce se trouve dans le Christ et en nous. Peut-on l'affirmer ? La grâce en chacun de nous n'est-elle pas strictement personnelle ? Elle ne vient pas du dehors, puisque, par une sorte de génération, elle est actuée dans l'âme en raison de la puissance obédientielle qui se trouve en celle-ci.

On parle et on écrit beaucoup sur le Corps mystique du Christ, doctrine très belle assurément ; mais combien ces paroles et ces écrits sont vagues et obscurs !

R. — Vous êtes un peu injuste à l'égard de certains ouvrages qui ont abordé la question du Corps mystique, et très particulièrement à l'égard des opuscules publiés sur ce sujet par M. le chanoine Glorieux. L'auteur y a parlé plutôt en orateur et en entraîneur d'âmes qu'en théologien précis et jaloux de l'exactitude parfaite de chacun des termes. Mais les formules employées par lui l'ont été par d'autres, à commencer par N.-S. Jésus-Christ et par les apôtres. Il s'agit donc simplement de les entendre au sens traditionnel que leur a fixé la théologie catholique [1].

Ce qui nous unit au Christ, c'est la grâce. Vous en convenez, certes, avec tous les théologiens. Et, comme vous le rappelez opportunément, cette grâce est appelée « capitale » en Jésus, parce que de Jésus, comme chef du corps mystique, elle « dérive » dans les âmes des justes comme la vie descend de la tête dans les membres. S. Thomas, sur ce point, a des expressions qui semblent bien avoir inspiré M. Glorieux : « L'âme du Christ possède une grâce sans égale. En raison donc de cette supériorité de sa grâce, il lui revient de la *faire dériver vers les autres :* et c'est précisément en quoi consiste la grâce capitale. Par conséquent la *grâce personnelle* qui justifie l'âme du Christ est bien essentiellement *la même* que celle qui lui permet d'être tête de l'Eglise et de justifier les autres, il n'y a entre elles qu'une distinction conceptuelle » (de raison)... (III[a], q. 8, a. 5).

La pensée du Docteur angélique, qui est celle de la plupart des théologiens, est nettement exprimée dans cet article 5. La grâce d'union, — c'est-à-dire la grâce incréée qui réalise l'union hypostatique en Jésus-Christ, — ne constitue pas dans le Sauveur la grâce capitale : elle en est simplement la condition prérequise et pour ainsi dire le fondement. Si la grâce incréée de l'union hypostatique constituait la grâce capitale, il faudrait dire que le Christ est « chef » ou « tête » du corps mystique en raison de son être personnel, c'est-à-dire du Verbe lui-même. Mais c'est impossible, car entre le chef et les membres, entre le Christ-Tête et les hommes il doit y avoir une certaine homogénéité. Or l'homogénéité n'existerait à aucun titre si le Christ était, au titre de sa divinité, le chef de ses membres. C'est par sa nature humaine qu'il est semblable aux autres hommes ; c'est donc par sa nature humaine ornée de la grâce habituelle qu'il peut être vraiment la tête de l'humanité régénérée.

Toutefois, nous disons que la grâce incréée de l'union est une condition fondamentale prérequise pour que le Christ puisse être chef. La valeur satisfactoire et méritoire des actions du Christ leur vient primordialement de la grâce d'union qui leur donne une valeur morale infinie. Ce sont ces actions qui sauvent le monde en raison du mérite infini que l'union hypostatique communique à la grâce dont elles procèdent formellement.

Il est donc bien établi que c'est par sa grâce personnelle que le Christ est Chef de l'humanité régénérée par lui, et que c'est elle que le Christ fait dériver en nos âmes.

Ce premier point une fois acquis, il reste à expliquer comment le Christ exerce à notre égard son activité de Chef pour faire dériver en nous, ses membres, la grâce qui surabonde en son âme.

A la suite de S. Thomas, les théologiens insistent sur les deux principaux aspects de la causalité du Christ par rapport à la grâce qu'il nous communique. Mais avant de descendre dans le détail des explications, il importe de préciser l'aspect métaphysique de la production de la grâce en notre âme. Cette production est bien, comme l'indique notre correspondant, une sorte de génération par laquelle la grâce est actuée dans l'âme, en raison de la puissance obédientielle : une « concréation », disent les théologiens. L'action productrice de la grâce est donc une action qui atteint l'homme tout entier « recréé » dans l'ordre de la vie surnaturelle. (Cf. Ia IIæ, q. cx, a. 2, ad 2).

C'est cette « recréation » de l'homme dans l'ordre surnaturel que le Chef doit réaliser dans les membres. Il reste à savoir comment elle s'opère.

Les théologiens, à la suite de S. Thomas, indiquent ordinairement un double mode d'action du Christ-Chef dans les membres.

Tout d'abord le Christ cause en nous la grâce *par mode de mérite*. Les actions du Christ, accomplies sous l'influence de la grâce, sont à la fois surnaturelles et d'un mérite infini : elles « peuvent mériter objectivement et en justice le rachat de toute humanité, le rappel de tous les hommes à cette vie avec Dieu qu'ils avaient perdue ; elles peuvent mériter objectivement et en justice toutes

[1] L'unité du Christ et des membres, surtout Jo., XVII, 21 ; transformation à l'image du Christ, II Cor., III, 18 ; vivification de notre âme par le Christ, Jo., v, 21 ; divinisation de l'âme, II Pet., I, 4 ; cf. Act., XVII, 29 ; la vie même du Christ et non une autre devient notre vie, Rom., v, 10 ; cf. Jo., XI, 25 ; XIV, 16 ; I Jo., v, 11-12, etc. Et même, la conclusion que notre correspondant pense pouvoir tirer des assertions de M. Glorieux et lui reprocher, cette *diffusion* de la grâce capitale en chacun de nous, pourrait être rapprochée de Rom., v, 5.

les grâces les plus hautes et les plus extraordinaires qui sont susceptibles d'être accordées aux hommes en vue de leur sanctification. » (Ch.-V. Héris, O. P., *Le Verbe incarné*, t. II, p. 356).

Mais cette influence de Jésus-Christ par mode de mérite se complète d'une influence *par mode de satisfaction*. « La satisfaction du Christ nous appartient, en raison même de l'union intime qui existe entre lui et nous, puisque, étant les membres et lui la tête, nous ne formons avec lui qu'une seule personne mystique. » *(Ibid.*, p. 357 ; cf. S. Thomas, IIIª, q. 48, a. 2, ad 1).

Les théologiens enseignent encore que le Christ cause en nous la grâce *par mode d'efficience*. Le mérite n'établit entre le Christ et nous qu'une union morale. Mais entre lui et nous il y a plus et mieux : « De même que de la tête aux membres s'exerce une influence physique, une communication vitale réelle, de même nous devons dire que nous sommes reliés physiquement et vitalement à l'humanité du Christ, celle-ci causant en nous la grâce par voie d'une véritable efficience. C'est bien d'une efficience réelle et physique que S. Thomas entend parler ici (IIIª, q. 8, a. 1), puisqu'il la distingue de l'efficience du mérite qui n'est que d'ordre moral. » *(Ibid.*, p. 358).

Comment expliquer cette efficience physique ? C'est par la causalité instrumentale de l'humanité du Christ. Entendons encore ici plus longuement le P. Héris :

> « C'est la vertu divine qui passe dans cette humanité sous forme d'influx surnaturel et qui produit la vie de la grâce dans les âmes. Jamais un être créé n'a été mieux adapté pour servir ainsi d'instrument à Dieu dans la production de la grâce. Nous savons en effet que cette humanité est enrichie d'une grâce sanctifiante de quelque façon infinie : toutes ses opérations relèvent de cette grâce, des vertus, des dons ou des charismes qui en sont l'épanouissement. Non seulement l'action du Christ signifie ce qu'elle produit, comme il arrive pour les sacrements, mais elle contient réellement ce qu'elle produit, et d'une façon supérieure, unique. Sans doute, la grâce du Christ ne se divise pas pour passer en nous ; elle ne se multiplie ni ne se reproduit, comme il arrive dans le cas de la génération. Mais la vertu de Dieu, productrice de notre grâce, passe par la grâce du Christ, s'en sert comme d'un instrument merveilleusement approprié et la fait réellement concourir à notre sanctification. C'est cela que nous signifions quand nous disons que la grâce du Christ est une grâce capitale. » *(Ibid.*, p. 360).

Quelle sera, en cette action instrumentale, le rôle de l'instrument, c'est-à-dire de l'humanité sanctifiée du Christ ? Pendant sa vie mortelle, l'intelligence et la volonté du Christ, ses souffrances, sa Passion, grâce à la vertu divine qui les animaient, concouraient instrumentalement et effectivement à la production de la grâce. Mais, actuellement, on peut se demander comment ces actions et ces souffrances passées causent encore la justification de notre âme d'une manière efficiente. S. Thomas répond d'un mot : « La vertu d'une telle hostie demeure éternellement » (IIIª, q. 22, a. 5, ad 2). En effet, l'humanité du Christ, même actuellement dans la gloire du ciel, demeure toujours à l'état d'hostie immolée et, comme telle, nous transmet les fruits de la Passion et nous justifie : « La Passion demeure dans les stigmates qu'elle a laissés en l'humanité de Jésus et dans les qualités glorieuses qu'elle lui a acquises ; pour cette raison, on dit que la Passion du Christ opère physiquement notre salut, en ce sens que l'humanité du Christ, déterminée, changée et modifiée par elle, opère physiquement notre salut. » (Billuart, *De Incarnatione*, dissert. 13, art. 2).

Cette vertu instrumentale de l'humanité immolée et glorieuse du Sauveur nous atteint par un contact spirituel. S. Thomas rappelle (IIIª, q. 48, a. 6, ad 2) que la Passion et l'humanité du Christ acquièrent, du fait de leur union à Dieu comme instrument, une vertu, une énergie, une causalité spirituelles. Un contact matériel n'est donc pas requis entre l'humanité glorieuse du Christ et notre âme. Par sa puissance infinie, Dieu établit le lien entre l'instrument dont il fait usage et le sujet sur lequel il agit. Par Dieu lui-même se trouve donc comblée la distance entre le Christ et nous, et « rien n'empêche ainsi l'humanité du Christ d'agir réellement sur nous, à la manière d'un instrument, pour produire en nos âmes la vie surnaturelle ». (Héris, *op. cit.*, p. 364).

* *

Cet exposé succinct de la doctrine relative à la grâce capitale du Christ suffit à montrer que l'on peut adopter le texte, plus oratoire sans doute que technique, de M. le chanoine Glorieux, sans contrevenir à l'orthodoxie. En élevant la nature humaine à l'être même de la divinité, l'union hypostatique a été la raison primordiale de cette vie divine participée qu'est la grâce en Jésus-Christ. C'est cette même vie de la grâce qui, par une action instrumentale débordant de l'humanité du Christ, vivifie, transforme et divinise nos âmes. Ainsi, la même grâce qui vivifie l'humanité du Sauveur, vivifie notre âme. Non pas, certes, comme l'explique fort exactement le P. Héris, que la grâce du Christ se multiplie, se divise ou se reproduise en nous ; mais son action instrumentale, subordonnée à l'action principale de Dieu, fait naître de la puissance obédientielle de notre âme une grâce sanctifiante de même nature que celle du Christ, établissant en nous comme en lui la vie surnaturelle, quoique ce soit en un degré incomparablement inférieur. En affirmant que notre grâce est « celle-là (même du Christ) et pas une autre qui lui ressemble », M. Glorieux n'a certes pas voulu dire que la grâce personnelle du Christ devenait notre grâce personnelle, comme si, dans l'ordre surnaturel, aucune distinction numérique ne pouvait être affirmée entre la vie du Christ et la nôtre. L'une et l'autre grâce sont numériquement distinctes ; mais l'une est l'effet de l'autre, et les deux, à des degrés fort différents, sont essentiellement une participation créée à la même vie divine [2].

[2] S'il restait encore quelque doute à notre correspondant, nous l'engagerions à lire la belle étude du P. Héris, *La grâce capitale du Christ*, dans *Le Verbe incarné* (éditions de la *Revue des Jeunes)*, t. II, appendice 2, p. 356-364, avec les notes 24-32 ajoutées à la traduction du texte de la *Somme*, p. 312-318. Il pourrait encore consulter l'ouvrage du P. Mura, *Le Corps mystique du Christ*, t. I, 2ᵉ section, chap. 6-8, « De l'unité du corps mystique en général, » p. 115-196. Cet auteur y analyse les principes constitutifs de l'unité du Corps mystique : union d'ordre juridique, union morale par la charité, union par la causalité efficiente, union sacramentelle, union dans l'Esprit-Saint, union dans la cause exemplaire, union dans le Christ, cause finale universelle.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

« Bibliothèque catholique des Sciences Religieuses ». — **Ordre, Mariage, Extrême-Onction**, par M. l'abbé C. de Clercq, docteur ès-sciences historiques. — In-16 couronne de 188 p., 15 f. — Paris, Bloud et Gay.

Pour terminer l'étude de chacun des sept sacrements, la « Bibliothèque catholique des Sciences Religieuses » s'est adressée à M. l'abbé C. de Clercq, qui avait déjà écrit pour cette collection le volume *Les Eglises unies d'Orient*.

Etant donné l'ampleur de la matière étudiée dans un livre de proportions aussi restreintes, il ne faut pas s'attendre à la voir exposée d'une manière exhaustive. L'auteur, du reste, n'y prétend nullement : il s'est borné à l'essentiel, énoncé d'une façon purement objective et presque schématique, dont de nombreux sous-titres font nettement ressortir la structure. L'histoire de chaque sacrement a sa place à côté de la législation actuelle. La pratique des Eglises d'Orient est décrite également avec une abondance de détails dont on trouve peu d'exemples ailleurs.

Mais cette brièveté de l'exposé, si elle favorise la clarté, a sa contre-partie dans l'absence de nuances qui seraient parfois nécessaires, sous peine de donner lieu à des conclusions inexactes. Les quelques textes et faits que l'auteur retient touchant les sacrements d'Ordre et d'Extrême-Onction risquent en particulier, à cause de la manière dont ils sont présentés, d'une part de faire presque disparaître la distinction de droit divin entre épiscopat et presbytérat, et d'autre part de laisser croire que les laïques ont pu, à un moment donné, être d'une façon régulière les ministres de l'Extrême-Onction, hypothèse difficilement acceptable et que rejette catégoriquement, en s'appuyant sur de sérieux motifs, Mgr Ruch dans le *Dict. de Théol. cath.*, art. *Extrême-Onction*, col. 1970. (Nous disons : « risquent », parce que l'auteur lui-même ne formule ici, d'une manière absolue, aucune doctrine personnelle). D'autres remarques de moindre importance pourraient aussi être faites, p. ex. p. 55 sur l'interprétation donnée aux célèbres bulles de Boniface IX et Innocent VIII en matière d'ordination par de simples prêtres ; p. 157 sur l'origine du nom de « Rote » donné à un tribunal de la Curie Romaine : il est avéré aujourd'hui qu'il provient, non de la forme du pupitre autour duquel siégeaient les juges, mais de la forme de la salle où ils tenaient leurs audiences.

Général S. Visconti-Prasca. — **Jeanne d'Arc**, traduit de l'italien par Jean Godfrin. Préface du général Weygand, de l'Académie française. — In-8 de 240 p., 45 f. — Paris, Beauchesne.

Il est réconfortant de voir les gloires françaises magnifiées par des écrivains étrangers. Le général Visconti-Prasca a été ému par la figure de notre Sainte Nationale : il s'est donné la tâche de la faire mieux connaître en Italie. Mais la biographie qu'il a écrite sera lue avec profit même par nos concitoyens.

Pour bien réussir dans sa tâche, l'auteur ne s'est pas contenté d'étudier les nombreux ouvrages parus. Il a eu la bonne fortune de pouvoir entrer en contact direct avec ceux de nos historiens que Jeanne d'Arc a particulièrement passionnés, et qui ont une connaissance approfondie du siècle où elle a vécu. D'autre part, il a puisé à des sources italiennes encore peu exploitées en France. La présence, dans les troupes de Jeanne, de capitaines et de soldats italiens et le séjour en France, à cette époque, d'ambassadeurs ou d'historiens italiens de qualité, tels qu'Antonio Morosini, ont placé dans les archives du royaume d'Italie de précieux documents.

Malgré son souci d'historien de se dégager de la légende, le général Visconti a traité son sujet avec amour : du tableau qu'il trace de l'état de désordre et de misère dans lequel est plongée la France au début du xv^{e} siècle se dégage la vision exacte des vertus qu'une créature humaine devait pratiquer pour être susceptible de devenir l'artisan de son salut. Droiture, pureté, bons sens, vertus les plus opposées par leur simplicité même aux complications d'une époque d'intrigues et de corruption, où les meilleurs avaient peine à découvrir où était le devoir : vertus simples, mais qui survolent les incompréhensions, les médiocrités et les scandales, parce qu'elles trouvent leur inspiration en Dieu et dans l'intuition prophétique de l'unité de la France et du devoir envers la patrie.

La suite des chapitres dresse l'image, unique dans l'histoire, de la Vierge guerrière, dont l'action militaire est marquée au coin des principes qui de tous temps se sont révélés porteurs de victoire : la discipline, l'esprit d'offensive, l'exploitation rapide des succès, la sollicitude envers le combattant, l'exemple du courage personnel. Mais c'est aussi l'image de la Vierge sainte dont les réponses confondent, par leur rectitude et leur hauteur, les juges qui cherchent à la faire trébucher dans leurs pièges, et dont le procès rappelle le « drame qui dressa Jésus contre les pharisiens ». Figure à la fois humaine et surnaturelle, en qui l'idéal s'allie à l'esprit pratique, l'innocence à la finesse, l'ignorance à la profondeur de la pensée.

Une des parties les plus originales de l'ouvrage est celle qui étudie les causes profondes de l'acharnement des Anglais contre Jeanne. Celle-ci, en sauvant l'indépendance française, a réduit à néant les desseins visant l'établissement d'un royaume uni de France et d'Angleterre, qui eût étendu sa domination de la Mer du Nord à la Méditerranée. Cette face politique de l'action de Jeanne est de nature à intéresser particulièrement les deux peuples latins, en rappelant à l'Italie l'idéal français qu'incarna Jeanne d'Arc et le service qu'elle a rendu à la cause de la latinité.

Paul Lesourd. — *La Butte sacrée* : **Montmartre, des origines au XX^{e} siècle.** — In-8 carré de 528 p. avec 190 illustrations, 50 f. — Paris, Spes.

Ce livre, composé sur le désir de Mgr Flaus, Supérieur de la Basilique du Sacré-Cœur, retrace toute l'histoire de la Butte Montmartre. « Butte sacrée », dit le titre. C'est vrai, car si haut qu'on remonte dans son passé, on y trouve un centre de culte : culte des divinités païennes d'abord, en attendant le culte du Christ et de ses martyrs. Parmi ceux-ci S. Denis et ses compagnons occupent une place prépondérante ; l'auteur démêle l'histoire de la légende et explique le mouvement de pèlerinage qui attirait les foules sur la colline pour y vénérer leurs reliques.

Plus tard s'établit à Montmartre un prieuré de Bénédictins dépendant de Cluny, qui fait place, en 1133, à des Religieuses Bénédictines. L'histoire de cette abbaye des Dames de Montmartre jusqu'à la Révolution forme une partie très attachante du volume.

Sur cette histoire se branche celle de la paroisse St-Pierre de Montmartre, dont l'église actuelle fut longtemps à la fois paroissiale et abbatiale. On y rappelle, entre maints détails piquants, comment cette église, intéressante au point de vue archéologique et historique, fut sauvée d'une destruction certaine par l'intervention du conseiller Fournière, « pour faire pièce au Sacré-Cœur » (1897).

La partie principale de l'ouvrage est relative à la Basilique du Vœu National. L'auteur a utilisé, outre les nombreuses publications connues sur le sujet, les papiers personnels et documents venant de M. Rohault de Fleury. Son récit montre comment l'idée du Vœu National

a germé et pris corps dans l'âme de pieux laïques, quels obstacles on a dû surmonter pour obtenir le vote de la loi du 24 juillet 1873 et entrer ensuite dans la voie des réalisations, quelle persévérance il a fallu pour dresser là-haut la Basilique qui fait plus que jamais de Montmartre la « Butte sacrée ».

Pour être complet, il a voulu montrer, à côté du bien, le moins bien : il consacre un chapitre aux éléments profanes de la Butte : le vieux Montmartre, celui des artistes, celui où — dit-on — l'on s'amuse. Ceci fait contraste avec tout le reste et montre en ce lieu l'éternelle lutte du bien et du mal.

M. Paul Lesourd traite son sujet avec la compétence et la conscience qu'on lui connaît. Il puise aux sources les meilleures et il les cite. Nous regrettons seulement que ses notes soient renvoyées à la fin du volume : c'est imposer à ceux qui veulent les consulter une perte de temps que ne compense pas l'avantage fait à d'autres lecteurs par cette disposition. — Parmi les illustrations nombreuses qui éclairent le texte, on appréciera spécialement les reproductions d'estampes et de documents anciens qui replacent sous nos yeux la physionomie pittoresque du vieux Montmartre avec ses moulins à vent, ses carrières de gypse, etc., ou encore la disposition curieuse de l'ancienne Abbaye tant au sommet qu'à mi-côte, au lieu dit le *Martyrium*. L'image même du frontispice, qui réunit gracieusement le présent au passé, est séduisante : elle donne une idée du charme qui attend le lecteur, de la première page à la dernière.

Dom E. Roulin, Bénédictin de l'abbaye d'Ampleforth. — **Nos églises.** *Liturgie, Architecture moderne et contemporaine, Mobilier, Peinture et Sculpture.* — In-8 raisin de xxxii-900 p., 771 gravures ; relié 200 f. — Paris, Lethielleux.

L'art religieux est en pleine évolution depuis le début de ce siècle, et plus encore depuis la guerre. Que l'on s'en réjouisse comme d'un progrès ou qu'on le déplore comme un recul, peu importe : le fait est là et il s'impose. C'est la loi de la vie, dans tout ce qui est activité humaine. Notre époque, comme les précédentes, éprouve le désir de faire du nouveau ; du reste, elle y est encouragée par le besoin de trouver, pour bâtir, des procédés plus économiques que ceux d'autrefois. Cela n'implique pas nécessairement le mépris de l'architecture religieuse des siècles passés. « L'archéologie n'est pas à déprécier, comme certains auteurs sont tentés de le faire, au nom d'un modernisme intransigeant. Mais l'art contemporain n'est pas non plus à traiter de haut, au nom d'un archaïsme démodé. Les opinions restent et doivent rester libres. » Ainsi parle (p. 25) l'auteur du livre que nous présentons à nos lecteurs.

Il est qualifié pour nous faire entendre un langage aussi mesuré. Il a fait des études d'architecture à notre Ecole des Beaux-Arts ; il a été l'élève de l'architecte Jules Mellet, qui, après vingt années de travaux divers, est devenu moine et architecte de Solesmes, la plus grandiose de ses œuvres ; il a publié des articles en différents périodiques et un livre : *Linges, Insignes et Vêtements liturgiques*, dont l'*Ami* a parlé en 1930 (p. 122) ; il a visité des centaines d'églises et d'ateliers de l'art moderne. Ainsi préparé, ce religieux bénédictin publie, sur l'ordre de ses supérieurs, « un livre d'art pour le clergé, pour les architectes, pour les artistes et artisans des églises. » Livre qui se présente à la fois comme guide esthétique et comme guide liturgique.

On y trouvera des principes qui permettent d'apprécier selon les règles du goût les innombrables productions de l'art contemporain, domaine où il y a, à côté du bien, des médiocrités et même des horreurs.

Une documentation considérable et très étendue illustre le texte. Elle comprend près de 800 figures ou plans reproduisant des œuvres de presque tous les pays d'Europe (même Irlande, Suède et Norvège, Islande), d'Algérie et d'Amérique. Le choix a porté seulement sur des œuvres empreintes d'un caractère nouveau et typique.

Le volume comprend huit parties dont voici le sommaire :

I. *Entre nous* (cinq chapitres d'introduction). — Le prêtre, l'architecte et ses collaborateurs. — Le clergé et l'éducation du goût ; Commissions d'art ; Bienfaiteurs. — Qualités et défauts des églises. — Commerçants et mobilier religieux aux xixe et xxe siècles. — Artistes et arts appliqués.

II. *Notions d'art et de construction* (six chapitres). — Le « bon travail » ; où l'apprendre. — Principes d'art et qualités des édifices religieux. — Orientation, capacité, matériaux. — Plan de l'église moderne. — Dépendances et alentours.

III. *Edifice extérieur* (cinq chapitres). — Murs et fenêtres. — Portes, porches, façades. — Clochers, dômes, tours-lanternes, croix terminales. — Couvertures plates et toits à pans inclinés.

IV. *Intérieur de l'église* (six chapitres). — Elévation, nefs, arcs et baies. — Appuis continus (murs), appuis isolés, piliers et colonnes, tours et coupoles. — Charpentes, plafonds, voûtes. — Vitrerie, grisaille, vitraux. — Sol et ses revêtements, sièges.

V. *Le sanctuaire, le chœur et l'autel* (sept chapitres). — Dans cette partie où l'accent est mis sur la législation liturgique, on étudie la matière de l'autel, sa garniture normale, son ornementation aux fêtes ; tabernacle et trône-exposition ; baldaquin, lampe du St-Sacrement, lumière électrique ; table de communion, tref et calvaire.

VI. *Accessoires de la liturgie et mobilier* (quatre chapitres). — Croix de consécration, vases sacrés, fonts baptismaux, burettes, canons d'autel, crédence, lutrin, confessionnaux, sièges et stalles, etc.

VII. *Arts plastiques* (trois chapitres). — Croix, stations du chemin de croix. — Sculptures, peintures et mosaïques. — Statues et bas-reliefs. Beauté et sens chrétien.

VIII. *Peinture murale* (cinq chapitres). — Peinture et technique. — Quelques œuvres d'artistes du xixe siècle, du xxe (Maurice Denis, G. Desvallières...) ; l'art de Beuron, de Maria-Laach. — L'iconographie de la Sainte Trinité, de Notre-Seigneur, de la Sainte Vierge et de S. Joseph, l'Annonciation.

On voit par là l'ampleur du travail fourni par Dom Roulin, « un travail de Bénédictin ».

Nous signalons comme très suggestives les pages consacrées aux matériaux de construction (p. 132 et s.) : pierre naturelle ou artificielle, briques, céramique, ciment et béton. L'auteur reconnaît que de grands progrès ont été faits dans l'utilisation du béton depuis son premier emploi dans l'église du Raincy (p. 145, 231) ; il n'en nie pas les faiblesses, « la couleur terne et quelque peu lugubre » (p. 148), et trouve naturel que beaucoup lui préfèrent les matériaux plus variés et de plus belle allure.

Parmi les églises que Dom Roulin cite le plus, il faut placer Saint-Louis de Vincennes, regardée comme « une œuvre maîtresse, l'une des plus réussies des églises modernes » (p. 300).

A propos de peinture murale, on appréciera le jugement nuancé et indépendant qui est formulé sur l'œuvre religieuse de Maurice Denis (p. 798-800). D'aucuns trouveront trop bénignes les réserves faites sur celle de Georges Desvallières, quelques pages plus loin. Pareillement beaucoup hésiteront à partager l'admiration de l'auteur pour certains vitraux modernes et même pour certaines formes d'églises où la fantaisie, la bizarrerie semblent prises pour règle.

La partie liturgique du volume est considérable, peut-être trop pour un ouvrage de ce genre. Mais la pensée est bonne de guider les architectes et constructeurs par le rappel des prescriptions de l'Eglise. Encore pourrait-on se dispenser de faire valoir une simple opinion d'auteur pour maintenir l'obligation du ciborium ou du baldaquin au-dessus de l'autel majeur et de celui du St-Sacrement (p. 584). En cette matière, les suggestions de Dom Rou-